Polem.

2701 eb

Thiersch H.W.J.

Katholicismus und Protestantismus

Zweite Abtheilung.

Zweite verbesserte Auflage.

Erlangen,
Verlag von Carl Heyder.
1848.

Vorlesungen

über

Katholicismus und Protestantismus

von

Heinrich W. J. Thiersch,

Doctor der Philosophie und Theologie, ordentl. Professor der Theologie an der Universität Marburg.

Zweite Abtheilung.

Zweite verbesserte Auflage.

Erlangen,

Verlag von Carl Heyder.

1848.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt der zweiten Abtheilung.

Seite

Einundzwanzigste Vorlesung 1

Zweiundzwanzigste Vorlesung 23

Dreiundzwanzigste Vorlesung 44

Vierundzwanzigste Vorlesung 66

Fünfundzwanzigste Vorlesung 91

Sechsundzwanzigste Vorlesung 114

Siebenundzwanzigste Vorlesung 140

Achtundzwanzigste Vorlesung 167

Neunundzwanzigste Vorlesung 201

Dreißigste Vorlesung 226

Einunddreißigste Vorlesung 251

Zweiunddreißigste Vorlesung 274

Seite

Dreiunddreißigste Vorlesung 297

Vierunddreißigste Vorlesung 326

Fünfunddreißigste Vorlesung 345

Sechsunddreißigste Vorlesung 367

Einundzwanzigste Vorlesung.

Das Gemeinsame des Katholicismus und Protestantismus in der Heilslehre. Die Lehre des Augustinus und des Anselmus als Voraussetzung der reformatorischen Ansichten. — Die Lehre von der Sünde. Der Urzustand des Menschen; Uebereinstimmung gegenüber den naturalistischen Denkweisen. Unvollkommenheit in der Auffassung des Sündenfalles. Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde.

Wir schicken uns an, die dogmatischen Differenzen zu prüfen, welche zwischen beiden Kirchen auf dem Gebiete der Heilslehre bestehen. Und hier ist die objective Seite der ganzen Soteriologie noch beiden Confessionen gemeinsam, erst wo es sich von der subjectiven Aneignung des in Christo bereiteten Heiles handelt, gehen sie in einen, wie es scheint, unversöhnlichen Zwiespalt auseinander. Gemeinsam ist den Katholiken und denjenigen Protestanten, welche dem biblischen Grunde treu geblieben sind und die gebührende Achtung für die mit der heiligen Schrift übereinstimmende Entwicklung des kirchlichen Dogma bewahrt haben, nicht nur die Anerkennung der das Heil begründenden göttlichen Thaten, die wir im apostolischen Symbolum zu glauben bekennen, sondern auch der wesentliche Inhalt von alle dem, was über diese Thatsachen im Alterthum und im Mittelalter als weitere Exposition des Dogma von der Menschwerdung Christi und von seinem Verdienst erläuternd sich angeschlossen hat.

Die erlösende Wirksamkeit Christi ward von den Kirchenvätern unter drei verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt, von

denen der dritte erst im Mittelalter seine volle Ausbildung gewonnen hat. Wir finden nämlich, daß die Väter einmal die Menschwerdung des Sohnes Gottes an sich als Begründung des Heils betrachten, indem durch die in ihr geschehene unaussprechlich innige Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur, der letzteren das im Sündenfall verlorne unvergängliche Leben, die *ἀφθαρσία* wieder mitgetheilt wurde. Der zweite Hauptpunkt, den sie, von ächt biblischer Einsicht geleitet, nicht minder hervorheben, ist dieser, daß insbesondere durch Tod und Auferstehung des Menschgewordenen die Macht des Todes über das Menschengeschlecht, welche selbst eins ist mit der Macht der Sünde, für immer gebrochen und nun in Folge davon jedem Gläubigen der volle und ewige Sieg über Sünde und Tod gesichert sei. Der dritte Gesichtspunkt endlich, von dem sie ausgehen, ist dieser, daß durch Christi unschuldiges Leiden einem Recht Genüge geschehen, welchem der Mensch verfallen war, und dieses Recht fassen sie nun, einigen biblischen Andeutungen folgend, näher als jenes gerechte Verhängniß auf, durch welches der Mensch der Gewalt und Tyrannei seines Feindes, des Satans, in dessen Willen er sich ergeben, verfallen war. Wie nun die ganze antike Anschauung der Dinge es mit sich brachte, die Mächte der geistigen Welt so objectiv, concret und persönlich als nur möglich zu fassen, so haben die Väter diese Anschauung, in welcher Christus als Bezwinger Satans erscheint, über das biblische Maaß und Verhältniß hinaus entwickelt. Hier war der Punkt, wo im Mittelalter eine weitere Ergründung der biblischen Lehre eintreten mußte, um ohne alle Abschweifung ins Abentheuerliche oder Mythologische die Versöhnung vom Standpunkte des göttlichen Rechts und der Gerechtigkeit aus zu erläutern. Dieses Moment ist es denn, das in der Lehre von Christi Verdienst und Genugthuung von Anselmus nicht nur zur vollen Klarheit erhoben, sondern auch der ganzen Heilslehre der Kirche des Mittelalters zu Grunde gelegt wurde,

ebenso wie der erste jener drei Gesichtspunkte, welcher die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur an sich als Grundlage des Heils betrachtet, vorzugsweise der der alten Kirche gewesen war. Diese Lehre nun, daß durch Christi Leiden und Tod der ewigen Gerechtigkeit volle Genüge geschehen und objectiv die Sünde der Menschheit gesühnt sei, hatten auch die Reformatoren als gemeinsamen Glauben der Kirche aufs tiefste in ihr Inneres aufgenommen, so zwar, daß ihre weiteren Entfaltungen der Heilslehre stets auf diese große Voraussetzung sich gründen. So ist es insbesondere mit der Lehre von der Rechtfertigung. Und ist an dieser, was wir später erst noch prüfen müssen, wirklich eine einseitige Hervorhebung des juridischen Momentes, welche der Ergänzung durch die andern Gesichtspunkte der alten Kirche bedarf, so ist dieß nicht sowohl den Reformatoren zur Last zu legen und aus einer, etwa ihnen ganz eigenthümlichen Einseitigkeit zu erklären, sondern es ist diese Auffassung aus der Gesammtstimmung der damaligen Kirche abzuleiten und auf die vorwiegend juridische Entwicklung der Heilslehre in der mittelalterlichen Dogmatik zurückzuführen. So sicher glaubte sich die Kirche des sechzehnten Jahrhunderts im Besitz dieser Glaubenswahrheit, der Lehre von der Genugthuung Christi, daß in keinem ihrer gegen die Katholiken gerichteten Bekenntnisse die Protestanten dieses Dogma erst ausdrücklich hervorheben und sicherstellen zu müssen meinten, und auch unter ihnen selbst ward erst durch die socinianische und arminianische Ansicht eine ausdrückliche Wahrung dieses Theils der Heilslehre nöthig gemacht, wie sie in den Beschlüssen von Dortrecht im Gegensatze zu arminianischen Tendenzen aufgestellt ward.

Die Differenz mit den Katholiken trat also erst an dem Punkte, aber da auch unaufhaltsam hervor, wo die Lehre von der Aneignung des Verdienstes Christi zum Heile des Einzelnen beginnt. In wiefern hiezu die Leistungen des Menschen und die von der Kirche angeordneten Satisfactionen etwas beitragen,

dieß war der Ausgangspunkt des Streites. „Da unser Meister „und Herr Jesus Christus spricht: thut Buße, will er, daß das „ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete oder unauf„hörliche Buße soll sein.“ Dieß war die erste von Luther's fünfundneunzig Thesen, mit dieser Forderung einer innerlichen und tiefgehenden Buße trat er den im Ablaß zur äußersten Aeußerlichkeit gesunkenen kirchlichen Satisfactionen in den Weg.

Die Nothwendigkeit einer ins tiefste Innere eindringenden, in diesem Leben nie abgethanen, stets gründlicheren und ernstlicheren Sinnesänderung, — die Unmöglichkeit, durch irgend ein eigenes Werk Gnade zu verdienen, da sie sonst nicht einmal Gnade sein würde, — die Rechtfertigung, durch welche der Mensch vor Gottes Gericht zu bestehen vermag, eine reine That göttlicher Gnade, beruhend auf dem alleinigen Verdienst Christi, — dieß Verdienst Christi, der ausschließliche Grund und Quell alles Heils, vor welchem alles, was sonst Verdienst heißt, sei es der Heiligen im Himmel oder der auf Erden streitenden Kirche absolut verschwindet, — endlich: daß die Werke des Menschen nur dann gut, nur dann gottgefällig sind, wenn sie aus dem Glauben, aus dem heiligen Geist hervorgehen, als williger und freudiger Dank für die unverdiente Gnade Gottes in Christo, daß sie aber auch so in diesem Leben nie zu absoluter Reinheit sich erheben, nimmermehr zum Verdienste Christi auch nur das Geringste hinzuthun und nicht den leisesten Grund des Rühmens und des Selbstvertrauens für den Menschen abgeben können — dieß sind die großen praktisch-religiösen Hauptgedanken der Reformatoren. Wie sie ihre eine nächste Voraussetzung in der gemeinsamen Kirchenlehre von Christi Verdienst und Genugthuung haben, so schließen sie sich andererseits aufs genaueste an den Inhalt der Augustinischen Lehre an, wie diese zumal in den letzten, von Luther überaus hochgestellten, Schriften des Kirchenvaters, denen gegen die Massilienser dargestellt ist. Alles, was Augustinus von der Sünde des Menschen und

seiner Unfähigkeit zum Guten und von der göttlichen Gnade gelehrt hatte, nahmen insbesondere Luther und Melanchthon vollständig in sich auf und fügten als das vollendende Moment den aus Paulus gewonnenen Begriff des Glaubens hinzu. Denn wenn etwas bei Augustinus und bei Anselmus noch fehlt, so ist es eben die Einsicht in das Wesen des Glaubens; denn alle diese großen Lehrer der Vorzeit haben die Vernichtung jedes menschlichen Ruhmes vor Gott, die unbedingte Verherrlichung der göttlichen Gnade nur auf dem Wege der absoluten Abhängigkeit des Menschen vom Wirken des göttlichen Geistes zu wahren gesucht, keiner von ihnen hat zu diesem negativen Hauptgedanken den positiven von der Aneignung aller Güter des Heils rein durch den Glauben hinzugefügt.

Als Luther, der Augustinianer, auftrat, da war die katholische Kirchenlehre in einem Zustande des Verfalles, in welchem sie weder demjenigen gleichstand, was sie einst in der Blüthezeit der Scholastik gewesen war, noch auch dem später durch das Tridentinum festgestellten Lehrtypus völlig gleichlautend zu denken ist. Die Scholastik als Wissenschaft war herabgekommen, und auch an religiösem Gehalte hatte sie verloren. Keine Männer von der religiösen Ehrwürdigkeit wie Thomas oder Bonaventura waren mehr unter ihren Vertretern. Niemand wird einen Dr. Eck dem doctor angelicus und dem doctor seraphicus gleichstellen. Die spätere Kirchenlehre aber trägt, verglichen mit den Ansichten, die am Anfang der Reformation im Schwange gingen, allenthalben die Spuren einer heilsamen Rückwirkung an sich, welche sie der Thätigkeit der Reformatoren verdankt. Man ward gemahnt, alte pelagianische Irrthümer, von denen früher fast alles schwieg, wieder ausdrücklich zu verdammen, oder schweigend fallen zu lassen, und die besseren, psychologisch-tiefsinnigeren und religiös-fruchtbareren Elemente der scholastischen Theologie wieder ans Licht zu ziehen und in Wirksamkeit zu setzen. Diese Rückwirkung trat schon in den

ersten Decennien der Reformation ein und durch die Beschlüsse von Trient ist sie insbesondere für diejenigen Länder, wo von nun an der Katholicismus den Protestantismus zur Seite hatte, eine bleibende geworden. In Anbetracht dieser Thatsachen ist die Behauptung derjenigen schwer zu begreifen, welche meinen, die katholische Kirche sei seit dem Tridentinum, was ihre religiöse Wirksamkeit betrifft, eine schlechtere, als sie vor der Reformation war.

Luther's Lehre ist nicht im Gegensatz zu der des Conciliums von Trient, dessen Anfang er kaum noch erlebt hat, sondern im Gegensatz zu jener vulgären Praxis entstanden, an der sich die verderblichen Consequenzen des Irrigen in der katholischen Theorie gewaltiger als je vorher oder nachher an den Tag gegeben haben. Hiezu kömmt, daß Luthers Schriften, so reichhaltig und mit denen seiner Schüler verglichen productiv und schöpferisch sie auch sind, nicht als systematisch ausgeführte Antithese gegen eine systematische Form des Katholicismus betrachtet werden können. Die Zeit, in welcher System gegen System gestellt wird, und die beiderseitige Lehre mit der höchsten Schärfe des Ausdrucks verarbeitet und mit dem ganzen Apparat der Gelehrsamkeit gerüstet in den Kampf eintritt, beginnt erst seit dem Tridentinum. Eine wissenschaftliche Discussion, welche die gefestigte und sanctionirte Form des Katholicismus und Protestantismus gegen einander halten will, muß, natürlich mit stetem Rückblick auf die Entstehungsgeschichte der Principien, an die Werke eines Chemnitz, Bellarmin und Gerhard sich halten. Auch wir müssen, da wir nicht Reformationsgeschichte zu geben haben, sondern sehen wollen, was an den fertigen Gegensätzen Recht und Unrecht ist, dem Schematismus folgen, den im Wesentlichen das Tridentinum in der fünften und sechsten Session durch die Beschlüsse **de peccato originali** und **de justificatione** vorgezeichnet, die spätere Polemik nur noch mehr in's Einzelne ausgeführt hat. Insbesondere aber wird

es Möhler's Symbolik sein, der wir von nun an nicht mehr von der Seite weichen dürfen, um sicher zu sein, daß uns nichts, was auf dem neueren wissenschaftlichen Standpunkt der Polemik vorgebracht werden kann, entgeht. Der von Möhler eingeschlagene Gang ist nun aber dieser, daß er der Lehre von der Erbsünde noch die vom Urzustand und vom Ursprung des Bösen voranschickt. Der einfache Weg, um überhaupt zum Verständniß der protestantischen Lehre zu gelangen, ist dieß freilich nicht, denn ein lebendiges praktisches Eindringen in dieselbe ist eben nur auf dem Weg psychologischer Einsicht, d. h. wahrer Selbsterkenntniß und eigner Heilserfahrung möglich, welche nicht mit der Frage nach dem Urzustand des Menschen, sondern mit demjenigen anhebt, was das Heil des Einzelnen zu allernächst angeht. Hier aber dürfen wir, unter der Voraussetzung schon anderweitig gewonnener Einsicht in die christliche Heilslehre, uns nicht weigern, auf den systematischen Gang der Dogmatik uns einzulassen, erwartend, daß sich uns auch so Wahrheit und Gehalt der beiderseitigen Dogmen ans Licht stellen wird.

Wenden wir uns also jetzt der Lehre vom Urzustande des Menschen und vom Sündenfalle zu, den wir zuvörderst an sich, dann erst mit Hinsicht auf seine Folgen zu betrachten haben werden, so glaube ich hier den richtigen Weg der Darstellung und der Verständigung einzuschlagen, wenn ich mit der Nachweisung desjenigen beginne, worin beide Confessionen wesentliche christliche Wahrheiten gegen nicht christliche Denkungsarten der modernen Zeit gemeinsam bekennen, dann aber dasjenige nachzuweisen suche, worin beide gemeinsam irren; so werden wir am sichersten dahin gelangen, zuletzt mit strenger Gerechtigkeit zu bestimmen, worin die Parteien gegeneinander Recht und worin sie Unrecht haben.

Die gemeinsame Wahrheit, deren Werth und Belang uns durch die Erfahrungen der neueren Zeit in volles Licht treten

muß, besteht nun aber, wenn wir uns noch rein an die Bedeutung der Lehre vom Urzustand halten, darin, daß beide Theile mit gleicher Entschiedenheit die Einheit des Menschengeschlechts behaupten, daß sie dasselbe von einem höhern heiligen, im Vergleich mit dem jetzigen Zustande vollkommenen Urzustande ausgegangen sein lassen, und daß sie in der Erlösung durch Christus die Wiederherstellung eines verlornen Urverhältnisses des Menschen zu Gott erkennen.

Beide stehen damit im Gegensatz zu allen Denkungsarten, welchen Namen sie auch haben mögen, welche die Welt oder den Organismus der gesammten Natur rein durch ihr immanente Kräfte geworden sein lassen und den Menschen nur als deren letztes Erzeugniß, als das höchste Naturwesen betrachten. Denn hiemit verbindet sich dann in der Regel, ja fast mit unausweichlicher Nothwendigkeit die Lehre, daß die Geschlechter der Menschen eben so wenig eine ursprüngliche Einheit seien, als die Geschlechter der Thierwelt, sondern eben in ihrer Unterschiedenheit als verschiedene, aber gleich unmittelbare Erzeugnisse der Natur angesehen werden müßten, und fast mit der gleichen Nothwendigkeit führt solche Ansicht von den Dingen dahin, indem ihr die Kosmogonie und die Weltgeschichte wie ein großer von unten nach oben strebender Prozeß erscheint, den Menschen mit dem tiefsten Unten anfangen zu lassen, so daß sein Urzustand derjenige gewesen sein müßte, in welchem er eben von der Thierheit herkam, die erste Stufe seines Daseins die der absoluten Uncultur und Nicht-Religion. Wir wissen, daß es nicht bloß Rousseau oder Oken sind, welche uns solche Theorien statt der heiligen Ueberlieferungen darbieten. Keines der jetzt zu so ungeheuerer Macht angewachsenen naturalistischen und pantheistischen Systeme, auch jenes nicht, das sich gerne mit dem Namen der Wissenschaft schlechthin schmückt, kömmt über derartige Lehren hinaus, und wir müssen uns nur wundern, wie die Anhänger der neuesten Weltansicht nicht we-

nigstens hier den Punkt erkennen, an dem das Ganze seine Unwahrheit und seine Unfähigkeit zur Erklärung der Wirklichkeit verräth. Denn wenn irgend etwas aus dem logischen Pantheismus mit Nothwendigkeit folgt, so ist es, wie die Ewigkeit der Welt, so auch der von Ewigkeit her erreichte Abschluß des Processes oder die ewige Menschheit, wogegen aber die ganze Erde das Zeugniß ablegt, daß das Menschengeschlecht einen zeitlichen Anfang genommen, der von jenem Standpunkt aus eben so wenig verstanden werden kann, als das Ende der Dinge, dem die Geschichte mit immer schleunigerem Fortschritt zueilt. Wie ungeheuer der Widerspruch jener Denkweise mit dem Christenthum ist, mußte für diejenigen, die es nicht vorher schon wußten, durch die Glaubenslehre von Strauß völlig an den Tag kommen. Wir müssen uns von nun an mit unerschütterlicher Bestimmtheit und Klarheit auf's neue bewußt werden, daß zu des Christenthums höchsten Voraussetzungen die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts, seine Gottähnlichkeit in dieser Einheit und die Parallele zwischen dem ersten und dem zweiten Adam, dem ersten und dem zweiten Sohne Gottes gehört. Von Christus aus und in ihm wird uns erst die wahre Erkenntniß dessen, was der Mensch sein soll, und was er einst, wenigstens anhebender Weise, wirklich war. Alles, was sein heiliger Geist in uns Neues und Göttliches wirkt, ist zugleich eine Anticipation einer herrlichen Zukunft und eine wieder auflebende Reminiscenz des gottebenbildlichen Zustands, in den wir wirklich geschaffen waren. *) Alle unwürdigen und

*) Es soll hiemit nicht gesagt werden, daß das Erlösungswerk Christi nur Wiederbringung eines schon dagewesenen und nicht Herbeiführung eines noch höheren Zustandes sei. Vielmehr müssen wir auch im Hinblick auf die Schöpfung des Menschen und das Paradies sagen: es ist noch nicht erschienen, es ist noch nie und nirgends vollkommen offenbar geworden, was wir sein werden. I Joh. 3, 2. Gewiß war der erste Mensch, wenn er die Prüfung bestand, zu

kindischen Vorstellungen, welche namentlich die rationalistische Denkweise gerne an die Erzählung der Genesis anheftet, schwinden vor dem Blicke derjenigen in ihr Nichts zusammen, welche von der Erfahrung der erlösenden Kraft Christi aus in die Urzeit zurückschauen. An denjenigen Philosophen allein erkennen wir Führer zur Wahrheit, welche mit dem prophetischen Tiefsinn eines Jacob Böhme und Baader den Urzustand des Menschen zu deuten verstehen; nur diejenigen können wir auf dem Wege wahrer Forschung über die Urgeschichte der Menschheit begriffen glauben, welche durch die Anerkenntniß einer Urgemeinschaft mit Gott, einer heiligen Uroffenbarung Licht in die ältesten Sagen und Geschicke der Völker zu bringen wissen.

Glauben wir nicht, daß uns entgegengesetzte naturalistische Ansichten nicht in gefährliche Nähe gedrungen oder durch die neuesten Vorgänge schon wieder ausgeschieden seien. Nur derjenige könnte hier sorglos sein, der Schleiermachers Dogmatik nicht kennt oder nicht versteht. Was Schleiermacher von den ersten Stufen der Religion in den Anfangszeiten des Menschengeschlechts sagt — ich muß das Hiehergehörige für das schwächste und verfehlteste in seiner ganzen Glaubenslehre halten, — erinnert nur zu sehr an die Armseligkeiten Rousseaus, und die falsche Voraussetzung, daß der Ueberlieferung vom einheitlichen und gottähnlichen Anfang des Menschengeschlechts keine Wahrheit zu Grunde liege, ist mit ihren schädlichen Consequenzen bis tief in das System eingedrungen. Mit diesen Voraussetzungen, die dem Christenthum ewig unvereinbar sind, soll dieses dadurch ausgesöhnt werden, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen nicht als factisch einstmals vorhandener Zustand angenommen werden müsse, sondern es genüge,

---

noch höherer Herrlichkeit bestimmt als diejenige, in welche er durch die Schöpfung bereits versetzt war. Diese höhere Herrlichkeit, hat uns Christus erworben, indem Er in der Versuchung überwand.

unter ihr den Inbegriff der in jedem Menschen vorhandenen Naturanlagen zu verstehen *). Die Lehre vom Ebenbild Gottes, dieser tiefste Grundbegriff des ganzen Christenthums wird ohnehin ganz auf die Seite geschoben **). Es klingt sehr schön, wenn Christus die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur genannt wird. Wer aber Schleiermachers Vorstellung vom Anfang der Menschheit dabei noch im Gedächtniß hat, muß in dieser Ausdrucksweise nur die Verhüllung einer tiefen Unwahrheit erkennen.

Diese ganze Unwahrheit tritt für jeden, dem das biblische Christenthum noch heilig ist, mit abschreckender Gestalt in demjenigen hervor, was Baur, der sich damals eben auf dem Wege von Schleiermacher zu Hegel befand, in seiner Schrift gegen Möhler als protestantische Lehre über den Urzustand des Menschen, den Ursprung und die Natur des Bösen vorträgt.

---

*) In der ersten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre lautete der 74. Lehrsatz: „Die ursprüngliche Vollkommenheit „des Menschen besteht erstlich in der Belebungsfähigkeit seiner Organisation durch den Geist, oder in der Zusammengehörigkeit „von Leib und Seele; zweitens in der Erregbarkeit seines Erkenntnißvermögens durch die umgebende Welt, oder in der Zusammengehörigkeit der Vernunft und der Natur; drittens in der „Beweglichkeit des persönlichen Gefühls durch das Geimeingefühl, „oder in der Zusammengehörigkeit des Einzelnen und der Gattung; „endlich in der Vereinbarkeit jedes Zustandes mit dem Bewußtsein des höchsten Wesens oder in der Zusammengehörigkeit des „niederen und des höheren Selbstbewußtseins.“ Vgl. Delbrück Erörterung einiger Hauptstücke in Schleiermachers Glaubenslehre 1827. S. 112 u. 115.

**) Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Auflage I. B. S. 337.: „wenn— die Frage aufgestellt wird, ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes,“ wodurch doch (in der Genesis) ohnstreitig „die Natur des Menschen in ihrem Vorzug vor den anderen beschriebenen Geschöpfen dargestellt werden soll, dem von uns „aufgestellten Begriffe angemessen sei: so kann diese Frage nur „mit großer Vorsicht bejaht werden.“

In diesen Punkten haben Möhler's „neue Untersuchungen", Wahrheit und Recht auf ihrer Seite; der katholische Theologie hat hier Grundwahrheiten des Christenthums, über welche ächte Vertreter beider Confessionen einverstanden sein müssen, mit Nachdruck und heiligem Ernst gegen einen vom Urchristenthum abgefallenen Protestantismus vertheidigt und dadurch Dank und Anerkennung von allen denen verdient *), welche entschlossen sind, unter keinerlei Verschönerung eine den heiligen Schriften widersprechende Ansicht vom Anfang der Menschengeschichte sich gefallen zu lassen.

Gegen die gemeinsame Wahrheit, die wir hier zu vertheidigen haben, ist nun freilich der gemeinsame Irrthum der beiderseitigen traditionellen Dogmatik gering zu nennen. Aber ein Irrthum ist doch nachzuweisen, der vielleicht selbst in die Differenzen der Systeme hinein seine Folgen erstreckt. Die traditionelle Dogmatik beider Confessionen ist nämlich so ziemlich einig in der Voraussetzung, daß durch Adams Fall, den sie selbst wieder als eine rein momentane That aufzufassen gewohnt ist, das Menschengeschlecht augenblicklich in die ganze Tiefe der Gottverlassenheit, Unwissenheit und Unfähigkeit zum wahrhaft Guten herabgesunken sei, in welcher es sich jetzt von Natur befindet. Wenn auch die katholische Dogmatik die Folgen des Falles weniger groß darstellt, als die protestantische, wenn sie auch bestimmter noch als diese eine Entwicklung des Bösen in der vorchristlichen Menschheit anerkennt, so ist sie

*) Ich beziehe mich auf alles das Gewichtige, was Möhler in den neuen Untersuchungen §§. 26—31 von biblischem und historischem Standpunkt gegen Baur's Ansicht vom Urzustand des Menschen und vom Ursprung des Bösen eingewendet hat. Eine Entgegnung hierauf sucht man in der zweiten Auflage von Baur's „Gegensatz u. s. w." 1836, vergeblich. Was in seiner „Erwiederung auf Herrn Dr. Möhlers neueste Polemik" 1834. S. 7 und S. 101—109 zu lesen ist, kann nicht als genügend betrachtet werden.

doch im Grunde ebenfalls der Meinung, daß das Verhältniß des gefallenen Menschen zu Gott von Adam bis auf Christus sich durchgängig gleich geblieben sei. Diese Voraussetzung reicht bis in die patristische Theologie zurück und namentlich bei Augustinus liegt sie bereits zu Grunde. Wie die einzige Versöhnungsthat Christi mit Recht als der alleinige Grund und Quell alles Heils dargestellt wird, so faßte man die eine sündige That Adams als diejenige auf, mit welcher unmittelbar schon das ganze Unheil gesetzt wäre, welches durch die Erlösung wieder aufgehoben werden soll. So weit aber hat Paulus selbst die Parallele im Briefe an die Römer nicht ausgeführt, wiewohl das Behaftetsein mit der Sünde und die Nothwendigkeit des Sterbens allerdings sofort durch Adams That für das ganze Geschlecht gesetzt war. Aber eben die heilige Schrift selbst gibt uns über die Progression, in welcher sich das Princip der Sünde in der Menschheit und demgemäß ihr Correlatum, die physische Entartung entfaltet hat, sehr gewichtige Andeutungen. Auf eine allmählige Depravation der ganzen Menschennatur weiset die stufenweise Abnahme des Lebensalters der Patriarchen, und die Katastrophe der Sündfluth ist in Hinsicht auf die Naturbasis des ganzen menschlichen Lebens mit keiner geringeren Umgestaltung verbunden gewesen, als die Vertreibung aus dem Paradiese. Die Völkertrennung, die Sprachenverwirrung, die Entstehung des Polytheismus sind wiederum nicht ohne ein neues Herabsinken der Menschennatur zu denken, welchem kein Moment der späteren Entartung im Verlauf der eigentlich historischen Zeit, so weit die Erinnerungen der Völker reichen, an Bedeutsamkeit gleichzustellen ist, so klar auch die fortdauernde moralische Verschlechterung nachgewiesen werden kann. Die Erscheinung Christi und die Art und Weise seiner Erlösung hat nicht nur den Sündenfall, sondern die ganze Entwicklung des Heidenthums und der Geschichte Israels zu ihrer Voraussetzung. Es ist Thatsache, daß in den Weissagungen des

alten Testaments vom Protevangelium bis auf die letzte Ankündigung des Erlösers durch Maleachi, eine Entwicklung vom Dunkeln und Unbestimmten zum immer Klareren und Bestimmteren stattfindet. Ihre Analyse ist die herrliche Aufgabe der alttestamentlichen Theologie, für welche in unserer Zeit durch Schriftforscher wie J. Chr. K. Hoffmann*) und in anderer Weise durch J. T. Beck**) so bedeutendes geleistet worden ist. Aber gewöhnlich bleibt man nun, wenn der letzte Grund für diesen successiven und organischen Fortschritt der messianischen Offenbarung angegeben werden soll, dabei stehen, daß dieser in einem rein pädagogischen Zwecke zu suchen sei; um nicht zuviel auf einmal und nichts zu früh von der großen Wahrheit der Erlösung zu enthüllen, hätten sich die Nebel vor dem Auge der Seher und Propheten nur allmählig verziehen müssen. Aber es scheint mir, daß eine solche Erklärung, obwohl ihr einige Wahrheit zu Grunde liegen mag, der Größe der Sache nicht ganz entspricht. Diese führt vielmehr auf einen höheren und objectiveren Grund jener ganzen Erscheinung. Eine tiefer eingehende Erklärung des Eingangs zum Evangelium Johannis könnte zeigen, daß in demselben folgender noch nicht genug beachteter Gedanke angedeutet ist. Seit dem Sündenfalle war es das Bestreben des Logos, wieder als Licht und Leben der Menschheit, was er anfangs gewesen war, wirksam zu werden. Die ganze vorchristliche Geschichte war eine Zeit stets neuer, aber stets wieder zurückgewiesener Versuche von Seiten des Logos, zur Ueberwindung der wachsenden Finsterniß durch die Strahlen seines Lichts, zur Wiederanknüpfung der persönlichen Gemeinschaft mit dem Menschen, mit einem Worte: zur Incarnation. Erst der letzte dieser Versuche, nachdem die früheren alle durch den Widerstand der Finsterniß vereitelt waren, ist

*) Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente I. 1841.

**) Die christliche Lehrwissenschaft I. 1841 S. 315—441.

die Geburt des Sohnes Gottes aus der heiligen Jungfrau und die Uebernahme des schmachvollsten und schmerzlichsten Todes. Ebendeßwegen aber, weil erst durch eine unabsehbare Reihe von Rückwirkungen der menschlichen Freiheit diese Weise der Verwirklichung des Heils herbeigeführt wurde, durften nicht von Anfang an die Weissagungen mit voller Bestimmtheit den letzten Ausgang verkünden, sondern den kommenden Erlöser jedesmal nur in der Gestalt darstellen, in welcher er sich dem Menschengeschlecht zu nahen im Begriff war. Ich weiß wohl, daß diese Ansicht auf keine andere Geltung als auf die einer Hypothese Anspruch machen kann*). Als ein dogmatischer Satz aufgestellt oder in den christlichen Volksunterricht aufgenommen zu werden ist sie nicht geeignet. Indessen glaube ich ihr hier, in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, eine Stelle einräumen zu dürfen, weil ich in ihr die Lösung für bedeutende Schwierigkeiten der Bibel finde. Doch nicht dieß allein; sie scheint mir auch für die Apologetik, endlich auch für die Verständigung in dem Streite der kirchlichen Dogmatik nicht ohne Einfluß zu sein. Zu denjenigen Einwürfen gegen die christliche Lehre, deren Beantwortung jedenfalls nicht leicht genannt werden kann, müssen die zwei Fragen gerechnet werden: einmal wie eine einzige That, der Fall Adams von einem so schweren Verhängniß begleitet sein und ein so großes Opfer wie der Versöhnungstod Christi nothwendig machen konnte?

---

*) Ihre tiefere speculative Begründung findet man bei E. A. v. Schaden in den Vorlesungen über akademisches Leben und Studium 1845. S. 402 ff. Man vergl. auch den Zusatz zu S. 414—416 am Ende des angeführten Werkes. — Es ist meine feste Ueberzeugung, daß die Systeme der Nothwendigkeit, der Alleinheit, oder, wie man vielleicht am bezeichnendsten sagt, die substantielle Denkweise, welche gegenwärtig eine so große Macht über die Geister gewinnt, nur durch ein in seiner Art ebenso consequentes System der Freiheit überwunden werden kann, wie es noch von Niemand, außer eben von Schaden aufgestellt worden ist.

und dann, wenn sofort durch diese eine That das Mißverhältniß des Menschen zu Gott wirklich sogleich ein solches geworden war, das nur durch dieses äußerste Mittel wieder gehoben werden konnte, warum dann der Erlöser nicht alsbald nach dem Eintritt des Unheils erschienen ist? — die alte Frage der Heiden, mit der sie das Christenthum der Neuheit und somit der Unwahrheit zu überführen gemeint waren. Aber eben die Lösung dieser Schwierigkeiten ist durch eine Ansicht wie die aufgestellte möglich gemacht; wenigstens wird sie von keinem Standpunkt aus gegeben werden können, der nicht ein fortwährend freies Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Menschengeschlecht, der nicht zugleich eine reale Geschichte des Bösen in der Menschheit, sondern nur einen mehr oder minder zufälligen Wechsel seiner Formen annimmt*). Aber auch für die kirchliche Differenz könnten aus jenen Gedanken einige nicht ganz zu verachtende Folgerungen hervorgehen. Denn eben weil die protestantische Lehre die ganze Größe des Verfalles, in dem sie den Menschen gegenwärtig wahrnimmt, sofort durch den Sündenfall eintreten zu lassen pflegt, wird ihr der Einwurf der Undenkbarkeit einer momentanen und doch so tief eingreifenden Umgestaltung gemacht. Die katholische Lehre dagegen welche von dem an sich plausibeln Satze ausgeht, daß Adam durch seine Uebertretung nur die Anwesenheit einer übernatür-

*) Es soll mit den oben ausgesprochenen Gedanken nicht geleugnet werden, daß die Menschwerdung des Logos auf einem ewigen Rathschluß des Vaters und auf einem ewigen Eingehen des Sohnes in diesen Rathschluß beruht. Ebenso bestimmt muß festgehalten werden, daß sofort nach dem Sündenfall eine andere Aufhebung der Sünde als durch Leiden nicht möglich war. Dabei aber scheint mir immer noch die Annahme gestattet, daß diese bestimmte Art der Incarnation, diese Tiefe der Erniedrigung, diese Größe der Leiden nicht durch den Fall Adams allein, sondern durch die Höhe bedingt war, welche das Verderben im Laufe der Jahrtausende in Israel sowohl als unter den Heiden erreicht hatte.

lichen Gnadengabe verscherzt habe, könnte eben darin irrig befunden werden, daß sie es nun dabei bewenden läßt und keinen wesentlichen Fortschritt in der Depravation des Menschen anerkennt, ebendeßwegen aber die jetzige Größe des Zwiespalts, der zwischen Gott und dem Menschen stattfindet, nicht scharf genug auffasse.

Haben wir nun die Differenz beider Systeme zu beurtheilen, so halten wir uns zuvörderst noch rein an das, was in ihnen über den Urzustand ausgesagt wird, um die Lehre vom Fall und von seinen Folgen dann für sich zu betrachten. Hier aber sind es nun bekanntlich nicht officielle Lehrbestimmungen, die in Vergleichung gezogen werden können, indem dieser Punkt sicher der letzte war, über welchen es einer kirchlichen Lehrbestimmung bedurfte, weil er für die religiöse Erfahrung und das praktische Leben zu den allerentlegensten gehört. Indessen hängen, wie von jeder Seite her anerkannt wird, die traditionell gewordenen Ansichten der Dogmatiker über diesen Punkt mit den weiteren und wichtigeren Differenzen aufs innigste zusammen, so daß wir sie so wenig mit Stillschweigen übergehen können, als dieß von Möhler und seinen Gegnern geschehen ist.

Die katholische Lehrform, die wir bei Bellarmin und seinen Nachfolgern als die herrschende antreffen, ist in diesem Punkte eigentlich nichts als die scotistische Ansicht in ihrem Unterschiede von der thomistischen; die thomistische Lehre steht der protestantischen offenbar näher, als die seit dem Tridentinum so sehr begünstigte der andern Schule. Ihr Ursprung aber ist ein so durch und durch scholastischer, daß sich keine Anknüpfung an den Sprachgebrauch der heiligen Schrift nachweisen läßt. Dagegen verräth es sich deutlich genug, wie die Verhältnisse des in die Heilsordnung der Kirche eingetretenen Menschen in den Urzustand zurückversetzt werden. Von dem göttlichen Ebenbilde, welches dem Menschen anerschaffen war, wird das do-

num supernaturale der justitia originalis unterschieden, der Catechismus Romanus ertheilt dieser Unterscheidung eine nicht undeutliche Bestätigung*), das Tridentinum ließ absichtlich einen freien Raum für dieselbe, indem es nicht sagte, daß der Mensch in den Zustand der Gerechtigkeit erschaffen, sondern nur daß er in denselben versetzt gewesen sei (primum hominem sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, Sess. V. can. 1.). In der Schöpfungsgeschichte soll diese ganze Distinction darin einen Halt haben, daß mit der similitudo noch etwas Anderes gemeint sei, als mit der imago, eine Unterscheidung, die zwar uralt ist und bis auf Irenäus, ja vielleicht bis auf die jüdisch-alexandrinische Theologie sich zurückführen läßt, aber einer wahrhaft exegetischen Begründung ermangelt. Denn berücksichtigen wir die neutestamentlichen Stellen, in denen nicht ohne Zurückbeziehung auf die Schöpfung vom Ebenbilde Gottes die Rede ist (Coloss. 3, 10, vgl. mit Ephes. 4, 24.), so finden wir, daß die höchste ethische Vollendung von dem Begriffe desselben nicht trennbar, sondern vielmehr als das wesentlichste Moment in demselben enthalten ist. Christus ist das vollendete Ebenbild des unsichtbaren Gottes; Christus soll in uns Gestalt gewinnen, und eben insofern als der neue Mensch nach Christi Bild gestaltet wird, ist er der nach Gottes Bild und Aehnlichkeit geschaffene. Die katholische Lehre will einen Verlust des göttlichen Ebenbildes in keinem Sinne zugeben, da aber Christi

*) P. I, c. 2. qu. 19.: Postremo (Deus) ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde ceteris animantibus praeesse voluit cett.

Bild mit dem Bilde Gottes nach biblischem Sprachgebrauch identisch ist, so muß sie in dem Augenblick, wo sie diesen biblischen Sprachgebrauch sich aneignet, und von der durch die Gnade vorzubereitenden „Aufnahme des Bildes Christi in uns“ spricht*), sich selbst untreu werden. Nur die dem Menschen auch nach dem Falle gebliebene religiös-sittliche Anlage versteht sie unter dem Bilde Gottes, indem sie die Gabe, durch welche die Entwicklung dieser Anlage zur vollen Gottähnlichkeit bedingt war, schon von vorneherein von ihr selbst sondert. Allein eine solche Herabsetzung des Begriffes des Ebenbildes ist nicht etwa nur einem zufälligen Sprachgebrauch der heiligen Schrift, in der überhaupt keine Zufälligkeit der Redeweise angenommen werden darf, sondern ihrem eigensten Sinne widersprechend. Denn eben dieß ist es, was alle kirchlich herkömmliche Dogmatik, auch unsere protestantische noch aus der Bibel lernen und zu ihrem Eigenthum machen sollte: den Begriff des Ebenbildes noch weit eigentlicher, tiefer und realer aufzufassen, als es jemals geschehen ist. Die ganze Glaubenslehre wird wesentlich dadurch gewinnen, wenn man diesem Grundbegriff der ganzen Offenbarung seine ihm gebührende Stellung im Systeme und seine ganze Inhaltsfülle zugestanden haben wird**). Aber auch abgesehen von der speculativen Bedeutung dieses Begriffes, ist so viel auf dem Standpunkte des einfachsten Schriftglaubens klar, daß eine erhöhte Einsicht und Erfahrung von dem Wesen und den Wirkungen der Erlösung auf eine Erhöhung unserer Ideen von dem Urzustande zurück-

---

*) Vgl. Möhler, Symbolik S. 114.

**) Legt man in der Darstellung des Urzustandes wie in der Lehre von Christo die Unterscheidung des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes zu Grunde, und will man dem Begriffe des göttlichen Ebenbildes eine besondere Beziehung auf eines dieser drei Aemter geben, so muß man darin vorzüglich den königlichen Beruf des Menschen erkennen. Dieser selbst aber setzt die höchste ethische Vollendung voraus und faßt sie in sich.

wirken muß. Bringt es nun aber die protestantische Lehre, indem sie dem ersten Menschen die volle und factische Gottähnlichkeit mit Einschluß der **justitia originalis** anerschaffen, nicht ein **superadditum**, sondern etwas ihm natürliches sein läßt, zu einer tieferen Auffassung der Herrlichkeit des Urzustandes, so ist ihr dadurch schon der entscheidende Vorzug vor der katholischen Lehre gewiß. Diese zeigt in der einen Fassung wenigstens, nach welcher das **donum admirabile** der **justitia originalis** nicht im Momente der Schöpfung gegeben, sondern erst als Lohn für den Gebrauch der natürlichen Kräfte später verliehen sein soll, wie sie schon im Paradiese nicht bloß, worin sie vollkommen Recht hat, menschliche Freiheit, sondern auch menschliches Verdienst statuirt. Die katholische Lehre soll sich nach Möhler dadurch empfehlen, daß sie den Supranaturalismus nicht erst nach dem Sündenfall anfangen, sondern schon durch die Schöpfung begründet sein lasse. Und sofern sie es darauf anlegt, jede pantheistische Auflösung des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf von vorne herein zurückzuweisen, dürfen wir diesem ihrem Streben unsere Anerkennung nicht versagen. Ob aber der von ihr eingeschlagene Weg der richtige zur Erreichung dieses Zieles sei, ist die Frage. Nicht nur den Supranaturalismus trägt sie in das Urverhältniß hinein, was an sich weder unser Lob, noch unsern Tadel verdienen kann, sie verpflanzt in die ursprüngliche Schöpfung einen Antagonismus des Niederen und Höheren, der für den rein biblischen Standpunkt der Betrachtung wenig empfehlendes hat. Denn dieß ist ihre eigentliche Meinung: der in der Natur des Menschen, schon wie sie zufolge der Schöpfung war, begründete Widerstreit der niederen sinnlichen Triebe gegen Vernunft und Religion habe durch das **donum supranaturale** niedergehalten werden müssen, und sei nach dessen Verlust natürlicherweise hervorgebrochen und in Activität getreten. Und Bellarmin hat es sogar kein Hehl, daß der Grund jener im

Paradiese noch niedergehaltenen Reaction in der Materie gelegen war. Hier wäre es nun leicht, gegen Möhler Recriminationen, lautend auf manichäische Vorstellungen, anzubringen*). Von einem ursprünglichen und radicalen Widerstreit des Materiellen gegen das Pneumatische weiß die heilige Schrift nichts. Wenn wir uns einen solchen von der jetzigen Materialität nicht wegdenken können, so ist diese das, was sie ist, eben erst unter Mitwirkung der Sünde geworden; von Anfang an war sie so wenig zur Feindin des Geisteslebens geschaffen und bestimmt, als die Leiblichkeit der auferstandenen Gerechten im Zustande der Verklärung dem Pneuma widerstreben wird, dessen vollkommen dienstbares Organ sie einst wieder werden soll, wie sie es anfangs in Folge der Schöpfung war. Die scholastische Denkweise über diesen Gegenstand erinnert aber nur zu sehr an die eben so wenig christliche als philosophische

*) Vgl. die Stelle aus Bellarmin de gratia primi hominis c. 5. (bei Möhler S. 64. Anm.): Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probaturi sumus, eo remoto natura humana sibi relicta pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiori, quae naturalis futura erat, id est ex conditione materiae secutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset. Ebenso bestimmt ist die andere Stelle, ebendaher bei Möhler S. 31 Anm., von einer rebellio carnis ad spiritum, die nur durch das donum supernaturale niedergehalten wurde. Möhler selbst vermeidet die Verweisung auf die Materie und zieht es vor, die unvermeidliche Unvollkommenheit des Menschen, durch welche er des donum supranaturale bedürftig war, auf die „nackte Endlichkeit" zurückzuführen, ohne welche das Geschöpf überhaupt nicht gedacht werden könne. Vgl. neue Untersuchungen S. 105. Die menschliche Natur aber, mag sie auch jetzt in jedem Individuum in einer die Vollkommenheit ausschließenden Einseitigkeit und Endlichkeit erscheinen, war anfangs wenigstens auf die Unendlichkeit, d. h. auf die volle Gottähnlichkeit angelegt, zu der der Mensch nicht durch eine von oben her kommende übernatürliche Ergänzung, sondern ganz eigentlich durch Entfaltung seiner Natur gelangen sollte.

Ansicht unseres gewöhnlichen Rationalismus, wenn er der „Sinnlichkeit" alles Böse zuschiebt, sie als Sitz der Sünde betrachtet und dann wieder diese selbige Sinnlichkeit, so wie sie ist, von Gott geschaffen sein läßt, eine Ansicht, vor welcher der Manichäismus, so abscheulich er in seinen Ergebnissen ist, doch wenigstens den Vorzug der Consequenz und eines entschiedenen Bewußtseins von dem Unbetheiligtsein Gottes bei der Hervorbringung des Bösen voraus hat.

Wir werden sehen, wie große Schwierigkeiten sich im weiteren Verlaufe aus der protestantischen Ansicht ergeben, nachdem sie damit begonnen hat, gegen die Sonderung der Urgerechtigkeit vom Ebenbilde und gegen ihre Auffassung als eines **donum superadditum** sich zu erklären; der eingetretene Verlust erscheint natürlich von unseren Prämissen aus viel gewaltiger, die Verletzung viel letaler, als auf dem scotistischen Standpunkt. Mag nun aber die wissenschaftliche Bestimmung des eingetretenen Uebels noch so großen Schwierigkeiten unterliegen, und Anlaß zu den härtesten Vorwürfen von Seiten der katholischen Polemik geben, wir dürfen uns dadurch von dem Bestreben nicht abhalten lassen, die anfängliche Vollkommenheit des Menschen, unbeschadet seiner geschöpflichen Natur, so rein und groß als nur immer möglich aufzufassen, und seine Aehnlichkeit mit Gott in ethischer Beziehung als etwas ihm durchaus wesentliches, nicht im mindesten accessorisches oder zufälliges anzusehen.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Ueber Möhler's Anklage gegen die Lehre der Reformatoren, daß sie Gott zum Urheber der Sunde mache. — Die Bestimmungen des Concilium Tridentinum über die Erbsünde. Der gegen die Protestanten gerichtete Canon im Verhältniß zur Lehre des Augustinus.

Nach den Bemerkungen, die wir über die verschiedene Auffassung des Urzustandes des Menschen bei den Katholiken und Protestanten gemacht haben, könnten wir sogleich mitten in die großen Streitfragen der Confessionen über die Folgen des Sündenfalles, die Erbsünde und die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen zum wahrhaft Guten eintreten, wäre nicht die Zahl der Controversen von Möhler durch eine neue bereichert worden, die alle übrigen an Wichtigkeit zu übertreffen scheint. Die Thatsache des Sündenfalls selbst soll, wenn die Anklage unseres Gegners gegründet ist, der alte und ursprüngliche Protestantismus für eine von Gott herbeigeführte erklärt und damit Gott zum Urheber des Bösen gemacht haben. So sei die alte Frage nach dem Ursprung des Bösen von den Reformatoren in gotteslästerlicher Weise beantwortet worden; und ist dem so, ist dieß ein wesentliches Element und eine gültige Lehre des Protestantismus, dann hat Möhler vollkommen recht zu sagen, daß diese Verirrung allein alle etwa nachweisbaren Irrthümer der katholischen Kirche weit überragt *). Nicht nur gleichgestellt zu werden verdienen wir dann mit den alten Gnostikern und Manichäern, einem viel schwererm

*) Symbolik, VI. Aufl. S. 43—53.

Urtheil müßten wir uns verfallen bekennen, und alles etwa nachweisbare Pelagianische im Katholicismus müßten wir für Unschuld in Vergleich mit unserem Frevel erklären.

Sehen wir aber zu, worauf sich dieser schwerste aller Vorwürfe stützt, so ist keine einzige Bekentnnißschrift aufzuweisen, die ihm auch nur den geringsten Halt gewährte. Sie alle bezeugen feierlich, daß wir nicht den göttlichen Willen, sondern den Willen des Teufels und der Menschen für die Ursache des Bösen halten, und als Calixtus seiner Zeit einen alten scholastischen Satz, **Deus est causa peccati per accidens**, erneuern wollte, haben ihm die Vertreter lutherischer Orthodoxie so energischen Widerstand geleistet, als man nur immer wünschen möchte. Aber es sind eben nicht die symbolischen Bücher der Reformation, sondern Privatschriften und Schulmeinungen der Reformatoren, welche den Stoff zu der Anklage hergeben *). Melanchthon's **loci** in ihrer ersten Ausgabe, seine Vorlesungen zum Brief an die Römer, welche ihm Luther entwendet, herausgegeben und ihrem eignen Verfasser scherzhaft dedicirt hat, Luther's gewaltige Streitschrift gegen Desiderius Erasmus: „daß der freie Wille nichts sei," Zwingli's unglückliche philosophische Schrift **de providentia**, dem Landgrafen Philipp von Hessen gewidmet, endlich alles, was Calvin über die Prädestination geschrieben und was Beza zur Be-

*) Wenn Möhler nicht bloß hier aus Privatschriften statt aus symbolischen Büchern die protestantische Lehre darstellt, so gibt dieß Anlaß zu gerechten Beschwerden. Nur dürfen wir ihn nicht sogleich bewußter Ungerechtigkeit oder gar calumniatorischer Absicht zeihen. Er theilte mit vielen neueren Schriftstellern das Bestreben, dem historischen Gegenstand durch Benützung abgelegener, bisher wenig beachteter Quellen eine neue Seite abzugewinnen. Der Wunsch, eine geistreiche Construction und eine piquante Darstellung des Protestantismus zu geben, hat Möhler verleitet, von seiner Belesenheit in den Schriften der Reformatoren hie und da einen Gebrauch zu machen, über den wir mit Fug und Recht Klage erheben können.

gründung des **absolutum decretum** noch weiter philosophirt hat, — dieß sind die Quellen und Grundlagen der Klage, die sich hier gegen den Protestantismus erhebt. Und sehen wir von Calvin und Beza vorläufig noch ab, so ist in den übrigen der genannten Schriften nicht eigentlich vom Sündenfall und von der Frage nach dem Ursprung des Bösen die Rede, sondern die Gedanken der Reformatoren nehmen ihren Ausgangspunkt in dem, was jedem zunächst liegt, der Unfähigkeit der natürlichen Kräfte zum Guten, und erst in ihren letzten Consequenzen scheint sich mit der absoluten Prädestination auch der Satz zu ergeben, daß selbst der Sündenfall durch innere von Gott geordnete Nothwendigkeit eingetreten. Calvin und seine Schule haben eine solche Anwendung wirklich in der bekannten Thesis gemacht: **cadit (primus homo) Deo sic ordinante, sed suo vitio cadit.**

Wir dürfen uns nun hier unsere Sache nicht dadurch erleichtern, daß wir uns auf exclusiv lutherischen Standpunkt stellen, alles was der reformirten Seite angehört, verläugnen, und es mit gleicher Härte beurtheilen, wie diejenige, welche sich Möhler gegen die gesammten Reformatoren erlaubt. Diese Stellung hat bekanntlich in unserer Zeit, — bei den alten Lutheranern war sie die ganz gewöhnliche — insbesondere Rudelbach in seinem inhaltreichen Werke über „Reformation, Lutherthum und Union" eingenommen. Wenn man, eben auf Grund pantheistisch klingender Philosopheme bei Zwingli **de providentia** und auf Grund der dualistisch ausgebildeten Prädestinationslehre Calvins, die ungeheure Behauptung aufgestellt hat, in der Reformation dieser beiden Reformatoren seien die lange gebundenen und unterdrückten Tendenzen pantheistischer und dualistischer Secten des Mittelalters zum Ausbruch gekommen, und hätten in der reformirten Kirche Bestand gewonnen, nur Luthers Reformation sei die reine, kirchliche und wahrhaft christliche, so ist die Anklage gegen die eine Seite des

Protestantismus ganz dieselbe, welche von Möhler gegen den ganzen, mit Einschluß der lutherischen Seite gerichtet wird. Nur die katholische Kirche habe in ungetrübter Reinheit und ohne alle Winkelzüge das Unbetheiligtsein Gottes am Ursprung des Bösen festgehalten, wie einst gegen die Gnostiker und Manichäer im zweiten und dritten Jahrhundert, und gegen die neuen Manichäer des Mittelalters, so auch gegen den Manichäismus und Gnosticismus des sechzehnten Jahrhunderts, d. h. gegen die Reformation. Denn diese soll, gleich als könnte unter Christen über diesen Gegenstand nur eine Frage sein, als hätte die Kirche nicht schon im Kampfe der ersten Jahrhunderte diese Frage mit voller Klarheit und ewiger Gültigkeit entschieden, den alten Irrwahn nur in andrer Form wieder erneuert haben.

Ich glaube nun, es würde vergeblich sein, wenn wir die Stellen aus Melanchthon und die Irrthümer Luthers **de servo arbitrio** beschönigen wollten. Diejenige Deutung und Billigung, welche Rudelbach der genannten Schrift Luthers hat angedeihen lassen, kann ich nicht historisch richtig und unbefangen finden. Es geht nicht anders, wir müssen diese Angelegenheit als eine allen Reformatoren im Wesentlichen gemeinsame betrachten, so verschiedene Wege auch nachher ihre Schüler einschlugen, indem Luthers Anhänger tiefgreifende Irrthümer zu überwinden wußten, während die reformirte Schule dieselben festhielt und zu noch größerer Consequenz verarbeitete. Nie dürfen wir, was hier an den Reformatoren verwerflich ist, beschönigen, aber ebensowenig haben wir den mindesten Grund, uns ein härteres Urtheil über dieselben gefallen zu lassen als sie wirklich, nach streng historischer und psychologischer Erwägung der Verhältnisse verdienen. Den allerentschiedensten Protest aber müssen wir gegen solche Protestanten aussprechen, welche (wie Baur in der Schrift gegen Möhler) gerade das Verfehlte und Gefahrvolle im System der Reforma-

toren, weil es ihnen als das Consequente einleuchtet, ergreifen, um ihm eine noch ohne allen Vergleich verwerflichere Gestalt zu geben. Wir müssen hier wieder unsern Dank gegen Möhler aussprechen, der es offen gerügt hat, wie Baur die dem Christenthum widersprechendsten Theorien der Hegelschen Schule über das Böse, als gesetzt durch die Endlichkeit der menschlichen Natur, nicht nur für die wahre Fortbildung der reformatorischen Lehre ausgegeben, sondern diese Philosopheme gegen alle historische Wahrheit in die Schriften der Reformatoren hinein erklärt hat.

Gegen die Parallele zwischen gnostisch-manichäischen und reformatorischen Ansichten müssen wir schon an diesem Punkte, wie später noch öfter, bedeutende Einsprache erheben. Eine ganz andere war die Frage des Gnosticismus *πόθεν ἡ κακία*; als die Fragen des sechzehnten Jahrhunderts, bei denen es sich um den Ursprung des Bösen eigentlich gar nicht handelte. Die alte Gnosis war, was schon ihr Name besagt, durch und durch philosophischer Art und Natur. Ihr philosophisches Interesse trieb sie dazu, um die Entstehung des Bösen zu erklären und den höchsten Gott von der Berührung mit derselben zu befreien, entweder eine eigne ewige *ῥίζα καὶ ἀρχή* des Bösen anzunehmen, welche sie dann bald mehr materiell, unpersönlich, als platonische *ὕλη*, bald mehr persönlich, geistig als persischen Ahriman faßten, oder durch endlose Emanationen aus dem höchsten Wesen auf tiefster Stufe eine Degeneration eintreten zu lassen, welche das Woher des Bösen erklären und es doch in größter Entfernung von der Gottheit halten könnte. Die christliche Kirche beharrte auf dem Bekenntnisse, daß alles seiende durch die freie Schöpfermacht des alleinigen Gottes aus nichtseiendem geschaffen und seiner Substanz nach gut, daß das Böse rein durch den freien Willen der Creatur entstanden sei und nur in ihm seine Wurzel habe. Diese Wahrheiten anzugreifen, waren die Reformatoren gar nicht gesonnen, das

Schuldgefühl anzutasten kam ihnen nicht bei, da ihr ganzes Streben gerade von der tiefsten, unserer Zeit unverständlich gewordenen Erregung dieses Schuldgefühls ausging. Ihr Anliegen war nicht ein speculatives, sondern ein rein praktisch-religiöses; wird doch gerade ihre Feindschaft gegen Speculation ihnen von unsern Gegnern zum Vorwurfe gemacht! Ob der Mensch, wenn er nach Heiligung und Seligkeit ringt, an aller seiner Kraft verzagen, sein ganzes Wesen als sündig bekennen, und alles Gute rein als Wirkung der göttlichen Macht und Gnade erwarten müsse — dieß war es, worauf es Luther und allen Reformatoren ankam; denn kein eigentliches Sterben des alten Menschen erkannten sie als möglich, wenn er nicht auf diesen Punkt des völligen Verzagens geführt würde. Hiezu schien es ihnen nun aber nicht minder nöthig, die rettende und neuschaffende Wirkung der Gnade als eine Wirkung der Allmacht zu fassen, und mit diesem einen Schritte beginnt die Reihe falscher und gefahrvoller Sätze, welche mit dem decretum absolutum und dem alles umfangenden Determinismus endigt. Aber diesen einen verhängnißvollen Schritt hatte im religiösen Interesse schon derjenige gethan, den die katholische Kirche als einen ihrer größten Heiligen verehrt und die Reformatoren für ihren größten Lehrer nach St. Paulus erklären. Mit der Lehre von der gratia irresistibilis beginnt auch in Augustins System die Kette falscher und verderblicher Schlüsse, schon bei ihm können wir in den ganzen Abgrund blicken, der sich aufthut, wenn man die Wirkung des heiligen Geistes auf den Menschen nur in täuschender Form eines persönlichen, die Freiheit sollicitirenden Verhältnisses, im Grunde aber auf dem Wege absoluter Allmacht, wie eine höhere unbezwingliche Naturgewalt ergehen läßt. Auch Augustin konnte der Versuchung nicht ganz widerstehen, zur Begründung der innern Nothwendigkeit, mit welcher jenem ersten Satze zufolge die einen selig werden, die andern nicht, das alte Sophisma anzuwenden:

quia Deus praescivit, aliter fieri non potuit, ein Satz durch den, so wie man Ernst damit macht, wie durch einen Zauberschlag die Weltgeschichte, dieses Spiel unendlicher Freiheit und Beweglichkeit, den Ursprung des Bösen mit eingerechnet, zur ewigen Starrheit des Fatalismus sich versteinert.

Auch die Reformatoren haben es sich nicht versagt, für die Sätze, die sie in religiösem Interesse für nothwendig hielten, nach philosophischer Begründung sich umzuthun, und in der gewaltigen Aufregung des Kampfes gegen pelagianische Elemente in der Kirche scheuten sie sich vor keiner Folgerung mehr und sprachen Sätze aus, welche Augustinus, obwohl sie in seinen Prämissen enthalten waren, unterdrückt und verschwiegen hat. Denn Augustin trägt sichtlich heilige Scheu davor, die Nothwendigkeit, der er das innere religiöse Leben unterwirft, zum absoluten Determinismus zu erweitern und auf das ganze Gebiet des Lebens auszudehnen; den Fall Adams weiß er mit Entschiedenheit als freie eigne That des Geschöpfes festzuhalten, aber sie ist eben nach Augustinus in dem ganzen religiösen Entwicklungsgang des Menschengeschlechts dann auch die einzige That der Freiheit und mit ihr verfällt die Menschheit der ewigen Nacht, aus der nur die siegende Gnade mit allmächtiger Hand die Auserwählten wieder herausführt. Die Reformatoren, es ist wahr, haben gethan, wovor Augustin zurückbebte; so wie Luther de servo arbitrio, hat Augustin nie die absolute Abhängigkeit alles Geschehenden von der alles in allem wirkenden Allmacht ausgesprochen. So wie Calvin in seiner supralapsarischen Theorie, hat Augustinus keineswegs auch den Fall Adams unter das göttliche Verhängniß gestellt. Aber ein allmächtiges, unerklärliches, verstockendes Wirken in den Gottlosen hat schon der große lateinische Kirchenvater angenommen, und gleich ihm glaubten sich die Reformatoren durch Paulus dazu gezwungen.

Aber eines muß noch bedacht werden, ehe wir dem Gefühl

des Abscheus über diese furchtbaren Lehren und ihre Folgen Ausbruch gestatten. Wir wissen und fühlen es nicht anders, als daß diese Denkweise augenblicklich als Vernichtung des Schuldgefühls und somit aller sittlichen Grundlagen wirken müsse. Nicht so die Reformatoren. Sie hielten ihre Theorie nicht nur für vollkommen vereinbar mit dem Gefühle der Schuld, sondern sie selbst verbanden dieses mit ihrer Theorie in seiner höchsten Intensivität. Sollte uns dieß auch unbegreiflich sein — als psychologisches Phänomen, als Factum müssen wir es anerkennen. Wir können es uns leicht auf dem Wege des Denkens zur Evidenz bringen, daß erst in Spinozas Determinismus diese Gedankenreihe ihren Abschluß findet, in einem Standpunkt, auf welchem das Böse als verschwindendes Moment, das Gewissen als Schein und die Reue als Thorheit erscheint. Aber die Reformatoren hatten von diesem Ziel, dem ihr System, rein als Sache des Gedankens aufgefaßt, zustrebt, keine Ahnung. Auf ganz anderem Wege als Spinoza und als derjenige, der Spinoza in unsere Theologie einführen wollte, sind sie zu ihren Ansichten gekommen. Die deterministischen Philosopheme, deren Reihe sich mit Spinoza eröffnet, beginnen jedesmal mit dem Satze, daß Freiheit des Geschöpfes philosophisch undenkbar sei, weil ein Wesen, das den Grund seines Seins nicht in sich selbst habe, auch den Grund seines Handelns nicht in sich selbst haben könne. Ueber diese philosophische Schwierigkeit, welche in der gewöhnlichen Tradition der Schulen schlechterdings für unlösbar erklärt wird, — wiewohl sie es nicht ist — kommen sie nicht hinweg, und betrachten sie als den Grundstein ihrer ganzen Denkweise, welche mit der Freiheit im Grunde zugleich die Persönlichkeit und zwar die Persönlichkeit des Menschen ebensogut aufhebt als die Persönlichkeit Gottes.

Ganz anders die Reformatoren. Ihnen schien die Lehre von der Freiheit mit der Vernunft vollkommen vereinbar, so sehr, daß sie eben um ihrer los zu werden ein Gefangennehmen

der Vernunft und eine Mortification der „fleischlichen" Denkungsart verlangen; **ratio** und **sensus carnis** stehen ihnen hier gleich. Weit entfernt, mit ihrem Systeme nun alles für erklärt zu halten, ist es gerade die Unerklärlichkeit des göttlichen Waltens, die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse, die Ehrfurcht vor Gottes dunkelem und verborgenem Willen und vor seinen schrecklichen Gerichten, was sie auf jeder Seite einschärfen. Kurz wir müssen gestehen, daß in den Reformatoren das Unvereinbare vereinigt war: Fatalismus und Schuldbewußtsein, der Glaube an die alles in allem wirkende Allmacht und die entschiedene Ueberzeugung, daß Gott dennoch in keinem Sinne Urheber des Bösen sei.

Dienen nun diese Erwägungen einigermaßen zur Entschuldigung oder wenigstens zum richtigen Verständniß der Reformatoren, so müssen sie uns zugleich zu dem allgemeinen Zugeständniß bewegen, daß auch jetzt noch die Annahme einer absoluten Prädestination, so gefahrvoll auch jede Berührung mit derselben auf nicht-christliche Gemüther wirkt, doch in einzelnen Fällen in einem und demselben Gemüthe mit christlicher Religiosität zusammen und unbeschadet der letzteren zu bestehen vermag. Aber nicht will ich damit jenen Denkern unter unsern Theologen eine Entschuldigung zuerkannt haben, welche deterministische Theoreme aus Spinozas Schule uns als ächt christliche und ächt protestantische Weisheit vorgetragen haben. Ich meine Schleiermacher und denjenigen unter seinen Schülern, welcher kürzlich mit einer Dogmatik aufgetreten ist, welche kein Bedenken trägt, den religiösen Determinismus als das Princip der reformirten Kirche hinzustellen, Alexander Schweizer. Das Gericht darüber, inwiefern in solchen Einzelnen mit ihren schweren philosophischen Irrthümern wahre Religiosität sich noch verträgt, steht uns nicht zu. Aber unsere Entrüstung über ihr gefahrvolles Unternehmen dürfen wir nicht verschweigen. Und von der protestantischen Kirche und Kirchenlehre, wie jene sie sich

denken oder neu aufbauen möchten, sich loszusagen, ist Christenpflicht. Unser Zeitalter ist nicht mehr das der Reformatoren. Die Macht des christlichen Princips über die Völker war damals noch so gewaltig, daß eine fatalistische Bekämpfung pelagianischer Irrthümer einigermaßen darauf rechnen durfte, in ihren vergiftenden Wirkungen durch die Gesammtmacht des christlichen Geistes paralysirt zu werden. Jetzt ist alles anders geworden. Hat das Christenthum in der neueren Menschheit und der sie bewegenden Ideenmasse einen Todfeind, so ist es die mit den verschiedenen Formen des Pantheismus verbündete deterministische Denkweise, die in unserer heutigen Societät bereits alle ihre furchtbaren und abscheulichen Früchte treibt.

Alle, welche ihren Beruf als Christen richtig würdigen, müssen in sich die heilige Verpflichtung fühlen, im Vereine mit der katholischen Kirche die Freiheit des Menschen, den wahren Ursprung des Bösen und seine eigentliche Natur zu bekennen und zu vertheidigen. Denn die Gegenwart hat eine philosophische Entwicklung hinter sich, von der die Reformatoren nichts ahnten, und die Christen der Gegenwart sollten sich aus der neueren Geschichte menschlicher Philosopheme einen Schatz der Erfahrung aneignen, der der Reformation noch fehlte. Wer die Geschichte der neuern Philosophie einigermaßen kennt, muß einen Blick in die Irrgänge des nichtchristlichen Denkens und eine Einsicht in die Punkte, an welchen es dem Christenthum Gefahr droht, gewonnen haben, wie sie in keinem früheren Jahrhundert möglich war. Die Reformatoren, namentlich Luther und Melanchthon machen in ihren kühnen philosophischen Versuchen über Freiheit und Nothwendigkeit auf jeden Leser, wie ich denke, den Eindruck der Unerfahrenheit und Arglosigkeit, ich glaube dieß ohne Beeinträchtigung seiner geistigen Größe namentlich von Luther sagen zu dürfen. Die Allgemeinheit, mit der die Reformatoren auf die gleiche Läugnung der Freiheit kommen, läßt auf sehr verbreitete deterministische

Elemente in den Schulen des Zeitalters schließen. Aber diese Elemente bestanden eben fast ohne Ausnahme noch in der Kirche und ihre Unvereinbarkeit mit dem Christenthum war noch nicht in solchen Thatsachen ans Licht getreten, wie wir sie vor Augen haben. Nur dann ist es erklärlich, wie Luther selbst das Fatum der alten Heiden, dem auch der Wille der Götter sich beugen muß, zu Hülfe rufen kann, als ein Zeugniß, wie er meint, für die christliche Wahrheit. So treffend und verdienstlich manches ist, was er auf exegetischem und moralischem Gebiete gegen Erasmus vorbringt, so erstaunend unvorsichtig, ohne Scheu und Umsicht stürmt er darauf los, wenn er philosophirt; nur der Schluß des ganzen Werkes kann uns mit diesen philosophischen Ungeschlachtheiten einigermaßen versöhnen. Wie vor der Offenbarung des Christenthums das widersprechende Schicksal der Guten und Bösen ein Räthsel und Anstoß der Vernunft gewesen, bis im Lichte der Gnade es klar wurde, daß in einem andern Leben Vergeltung und Ausgleichung eintreten wird, so verheißt Luther, werde auch die selbst im Lichte der Gnade noch unerforschlich dunkle Lehre von dem offenbaren und verborgenen Willen Gottes, von seinem allgemeinen Gnadenruf, und seinen geheimen Rathschlüssen der Erwählung und Verwerfung, einst im Lichte der Herrlichkeit ihre volle und ganze Lösung finden.

Wer das ganze Buch von seiner praktischen Seite und namentlich seinen Schlußgedanken lebendig auffaßt, der wird es nicht mehr befremdend, sondern ganz verständlich finden, daß gerade in Luthers Schule der treffliche Lehrtypus der Concordienformel sich bildete, ja vielleicht auch ganz ohne Melanchthons später berichtigenden Einfluß sich gebildet haben würde. Indem man mit richtigem Takte sich aus dem philosophischen Labyrinthe zurückzog und die Theologie rein zu den praktisch religiösen Anliegen in Beziehung setzte, mußte man den offenbaren Willen Gottes, seine Geneigtheit, alle Menschen selig zu machen, seinen

ernstlichen Ruf zur Buße an alle Sünder immer mehr hervortreten, den verborgenen Willen der Erwählung immer mehr in den Hintergrund zurückweichen und die Prädestination nur in den Momenten innerer Anfechtung als höchsten Trost für den Gläubigen blicken lassen. Es ist demnach gar nicht so absurd, auch der lutherischen Lehre nicht nachtheilig, daß die Concordienformel dem Werke Luthers **de servo arbitrio** sogar ihre Sanction ertheilt. Es enthält denjenigen Lehrtypus, aus welchem auf natürlichem Wege die spätere lutherische Lehre geworden ist, indem solche Elemente, welche mit dem specifischen der calvinischen Lehre übereinstimmen, mit der Zeit aus der Tradition ausgesondert wurden. Nur hätten lutherische Theologen nie verkennen sollen, daß solche Punkte des Zusammentreffens mit den von ihnen verworfenen Lehren Calvin's wirklich in bedeutender Zahl vorhanden sind.

Die Entwicklung des Dogma von Freiheit und Prädestination in der reformirten Schule ist eine minder günstige, eine sehr beklagenswerthe gewesen; das **horribile decretum** ist nach Spener's richtigem Urtheil als der schwerste Stein des Anstoßes für jeden Versuch der Vereinigung beider Schulen, der lutherischen und der reformirten anzusehen. Wollen wir uns so mild als möglich ausdrücken, so müssen wir sagen, daß es eitle Menschengedanken sind, wenn Beza, wie er im Colloquium zu Montbeliard seine Meinung bündig erklärt hat, den doppelten Beschluß der Erwählung und Verwerfung auf den Dualismus der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zurückführt, und aus diesen beiden Eigenschaften, damit sie geoffenbart werden könnten, die Schöpfung fehlbarer Wesen, die Thatsache des Sündenfalls, die ewige Verdammniß des einen Theiles der Menschen und die ewige Beseligung des andern als nothwendig herleiten will. Ich kann es keinem Theologen verdenken, der diese Speculation, die ohnehin so seicht ist, verabscheuungswürdig findet.

Zum Glück ist die absolute Prädestination wenigstens in kein Symbolum der Reformirten in Deutschland, die Nothwendigkeit des Falles Adams nicht einmal in die Beschlüsse von Dortrecht eingedrungen. Diese statuiren hier eine Zulassung, obgleich Calvin diesen Begriff jederzeit so kategorisch abgewiesen hatte. Juristisch wenigstens ist also Möhler's Anklage, von der wir heute ausgingen, nicht begründet, und im Namen aller Protestanten, denen biblisches Christenthum heilig ist, wollen wir sie hiemit feierlich zurückweisen und ohne Ansehen der Person gegen jeden, der Gott am Ursprung des Bösen betheiligt sein läßt, sofern er dieß thut, unsern Protest aussprechen. — Die geschichtliche Erwägung des Vorwurfs wäre ohne das weitere Ausgreifen in die Prädestinationslehre, das wir uns erlaubt haben, nicht möglich gewesen, hiemit glaube ich aber der Sache genug gethan zu haben und zu dem nächsten Hauptpunkt der Controverse übergehen zu dürfen.

Dieser betrifft den Begriff der Erbsünde oder des Verlustes, der durch Adams Fall eingetreten ist. Vergegenwärtigen wir uns zuerst so kurz als möglich, was hierüber das Tridentinum bestimmt und nicht bestimmt hat.

Fünf Canones hat das Concilium in seiner fünften Sitzung über die Erbsünde aufgestellt. Vier von ihnen sind gegen den alten entschiedenen Pelagianismus gerichtet, nur ein einziger von ihnen, der letzte, gegen die Reformation. Wir werden zusehen müssen, ob wirklich, wie von protestantischer Seite behauptet wird, das eine von den beiden Anathemen, die er enthält, auf Augustinus, das andere auf Paulus zurückfällt.

Von dem Pelagianismus in seiner alten, offenbar häretischen Form aufs neue sich loszusagen und zu reinigen, dazu sah sich die Kirche durch die Protestanten und ihre Anklagen genöthigt. Verworfen wird demgemäß im ersten Canon die Ansicht, nach welcher Adams Sünde leiblichen und geistigen Tod nicht einmal für ihn selbst zur Folge gehabt hätte, der

Lehrsatz des Pelagianers Cölestius: **Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset** *). Verworfen wird im zweiten Canon die Meinung, daß nur dem ersten Menschen allein seine Sünde geschadet, daß sie nicht dem ganzen Geschlechte Tod und Sünde zugezogen habe. Verworfen wird endlich im dritten Canon jede Lehre, welche meint, daß das Unheil der Erbsünde durch ein anderes Mittel als durch das Verdienst unseres einzigen Mittlers aufgehoben werden könnte — ein Satz der bereits um Vieles mehr sagt und tiefer eindringt als die beiden ersten, der sogar die Basis wahrer Versöhnung abgeben kann, wenn seine Folgerungen für das religiöse Leben nicht durch anderweitige Bestimmungen wieder beeinträchtigt werden. Auch der vierte Satz ist aus der Mitte der alten pelagianischen Streitigkeiten hergenommen, indem er in Beziehung auf die Kindertaufe feststellt, daß sie zur Vergebung der von Adam ererbten Sünde und zur Wiedergeburt ertheilt werde.

Erst nachdem sich so die Synode gegen den alten Pelagianismus sicher gestellt hat, wendet sie sich im letzten Canon gegen die Ansichten der Reformatoren. Zwei Sätze werden hier zusammengefaßt, welche von hohem Belang für das ganze religiöse Leben sind. Erst wird die Meinung verdammt, welche annimmt, daß in der Taufe die Erbsünde, sofern sie Sünde ist, nicht völlig aufgehoben, daß sie nur oberflächlich verringert oder in Folge der Taufe nur nicht zugerechnet werde: **radi aut non imputari.** Das Anathema, welches hiemit ausgesprochen wird, ist gegen Luther und die übrigen Reformatoren gerichtet. Es trifft einen Irrthum, der in der extrem protestantischen Ansicht liegt, aber zugleich eine damit verflochtene Wahrheit, jedenfalls eine Theorie, welche, wenn nicht den

*) Vergl. Münscher u. von Cölln Dogmengeschichte I, 1832. S. 374.

Worten, doch der Sache nach bei Augustinus sich findet. Nur von Augustin hatten die Reformatoren die Lehre, welche hier mit dem Banne belegt wird: die böse Lust wird durch die Wiedergeburt in der Taufe insofern aufgehoben, nicht daß sie nicht mehr sei, sondern daß sie nicht mehr als Sünde zugerechnet werde*).

Der Kampf des Geistes und Fleisches auch in den Getauften ist Thatsache einer traurigen, allgemeinen Erfahrung und es fragt sich nur, wie diese Erfahrung aufgefaßt und beurtheilt werden muß. Das Widerstreben des alten Menschen gegen den neuen, wann immer es sich regen mag, so ernst als möglich zu nehmen, dieß hatten die Reformatoren von Paulus und Augustinus gelernt. Hiezu gehört aber dieß, daß wir fortschreitend zu immer gründlicherer Selbsterkenntniß, und immer mehr in wahre Demüthigung vor Gott uns vertiefend, das Böse, was wir noch in uns wahrnehmen, in seiner ganzen Verwerflichkeit erkennen, weil nur auf diesem Wege eines immer schärferen Gerichtes, das wir an uns selbst vollziehen, ein Wachsthum in wahrer Heiligung möglich ist. Von Paulus lernen wir, daß wir nicht nur die einzelne böse Lust die in uns aufsteigt als sündlich zu erkennen, sondern daß wir selbst den tieferen psychologischen Grund, aus dem sie hervorgeht, ihre Basis in dem Reich des Unbewußten als Sünde zu be-

---

*) Augustinus de nuptiis et concupiscentia I, c. 29: In eis qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam hujus, licet manentis, concupiscentiae remittatur, ut in peccatum non imputetur. — Manet actu, praeteriit reatu. Doch darf nicht verschwiegen werden, daß Augustinus in dieser Stelle (so wie in den Parallelen im sechsten Buch gegen Julian) concupiscentia in dem speciellen Sinne nimmt, auf welchen der Titel des Buches hinweist. Und auch dieß ist nicht zu übersehen, daß Augustinus, um sich vom Manichäismus loszusagen, von dieser concupiscentia, ganz wie das Tridentinum von der concupiscentia überhaupt, behauptet, sie sei in den Wiedergeborenen nicht eigentlich peccatum, l. c. c. 23 u. adv. duas epistolas Pelagianorum I, c. 13.

trachten haben. Unsere bösen Gelüste lassen uns, wie die Frucht auf die Natur des Baums, so auf etwas in unserem Innern noch vorhandenes schließen, um dessen willen wir, wenn es gleich tiefer als unser gewöhnliches Bewußtsein liegt, fortwährend Vergebung bedürfen, um vor Gott bestehen zu können. Deshalb betrachtet Paulus nicht nur die **concupiscentia** als sündig, sondern er nennt selbst den tieferen verborgenen Hintergrund, aus dem sie hervortritt, mit dem hier wenn irgendwo ernstlich und eigentlich genommenen Namen *ἁμαρτία* Röm. 7, 7—25. Wer den Sprachgebrauch des Apostels einigermaßen kennt, weiß, wie ihm, wenn der Unterschied dieser habituellen Sündhaftigkeit von einzelnen Thatsünden kenntlich gemacht werden soll, zur Bezeichnung der letzteren die Worte *ἁμάρτημα*, *παράβασις* und *παράπτωμα* zu Gebote stehen, Röm. 5, 12—21. Dieß schließt natürlich nicht aus, daß auch die Thatsünde *ἁμαρτία* genannt werden kann, wie bei Jakobus (1, 14. 15), nur hebt dieser zweite Sprachgebrauch die Wahrheit, die durch den ersten ausgedrückt werden soll, nicht im mindesten auf. Das Concilium von Trient aber will, daß wir, die wir getauft sind, das Böse, wenn solches in Gestalt der **concupiscentia** in uns aufsteigt, nicht als Böses, sondern nur als einen Zunder der Sünde, **fomes peccati** ansehen sollen, der uns zum heilsamen Kampfe gelassen sei. Die Synode erklärt, „daß diese **concupiscentia**, welche der Apostel zuweilen **peccatum** nennt, nicht deßwegen **peccatum** genannt werde, weil sie wirklich und eigentlich Sünde sei, sondern nur weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde sich hinneigt; wer die entgegengesetzte Meinung hegt, sei Anathema.“ Wir müssen nun zwar anerkennen, daß dem Beschlusse die gute Absicht zu Grunde liegt, die manichäische Ansicht von einer substantiellen bösen Wurzel im Menschen abzuschneiden. Auch wir müssen jeden dahin zielenden Gedanken verwerfen, und mehr noch als dieß: wir müssen gestehen, daß die altprotestan-

tische Ansicht in ihrer strengsten Form von einer gewissen Aehnlichkeit mit solchem Irrthum nicht ganz freizusprechen ist. Aber wir können nicht sagen, daß die Ausdrücke des Concils solche Irrthümer abwiesen, ohne in einen entgegengesetzten Fehler zu verfallen. Vielmehr ist in den Worten, wenn man sie nimmt, wie sie lauten, in der That eine höchst folgenreiche Abweichung von der biblischen Lehre enthalten.

Ist in der Lehre von der Rechtfertigung der eine Hauptpunkt, in welchem eine biblische Ueberzeugung der katholischen Kirche nicht Recht geben kann, so ist hier der zweite. Denn man sehe zu, ob nicht der ganze Ernst des Kampfes mit der Sünde durch diese Lehre ein für allemal vernichtet und an die Stelle eines unermüdlichen Ringens nach wahrer Heilung unseres tiefsten Innern jene pelagianische Stimmung gesetzt wird, welche böse Gelüste an sich für indifferent und je zahlreicher und mächtiger sie sich regen, für einen desto heilsameren Anlaß zu Kämpfen und Siegen der Tugend hält. Ist irgendwo Pelagianismus, so ist er in der Ansicht von der indifferenten Natur der Concupiscenz, und zwar nicht der halbe, sondern der ganze Pelagianismus mit seiner, der biblischen Psychologie und Ethik diametral entgegengesetzten Seichtigkeit. Will Jemand die Väter von Trient von diesem Pelagianismus freisprechen und behaupten, daß ihrem Ausspruch bessere Ansichten zu Grunde liegen, so kann doch dieß wenigstens nicht abgeläugnet werden, daß Irrthümer, wie die oben bezeichneten, hier wo sie ausgeschlossen werden sollten, nicht ausgeschlossen, sondern freigegeben sind. Dieß bleibt der Fehler dieses Beschlusses, auch wenn es möglich sein sollte, dem positiven Gedanken, den er aussprechen soll, eine günstigere Deutung zu geben. Eine solche Milderung des nicht Biblischen, welches wir hier finden, kann allerdings dadurch gewonnen werden, wenn man den Nachdruck darauf legt, daß eben nur in Folge der Taufe dem Gelüsten die Eigenschaft der Sünde abgesprochen wird; denn die Worte (non) quod vere

et proprie in renatis peccatum sit, lassen die Schlußfolgerung zu: in den Nichtwiedergeborenen wäre also dieselbe Regung Sünde. Nun ist sie in den Wiedergeborenen psychologisch betrachtet dasselbe Phänomen, wie in jenen; an sich wäre sie also auch in diesen Sünde; nur wird sie von Gott in den Seinen, so lange sie ernstlich dagegen kämpfen, nicht als Sünde angesehen, **non est vere et proprie peccatum.** Dieß würde dann auf die von den Protestanten aufgestellte Lehre zurückführen: sie ist und bleibt Sünde ihrer Natur nach, wird aber denen, die in Christo sind, nicht zugerechnet, sondern durch freie Gnade bedeckt und vergeben.*)

*) Es entgeht mir nicht, daß die hier gegebenen Auseinandersetzungen noch etwas ungenügendes an sich haben, und weder zur erschöpfenden Erläuterung des dogmatischen Gegenstandes noch zur allseitig richtigen Beurtheilung des confessionellen Streits über den Gegenstand ausreichen. Doch muß ich mich für diesmal auf folgende Sätze beschränken, welche mir zur Abwehr von Mißverständnissen unentbehrlich scheinen. — Es ist falsch, wenn die Reformatoren ein Fortbestehen der Erbsünde oder der Concupiscenz in dem Getauften in dem Sinne behauptet haben, daß dadurch für den Getauften das Sündigen unvermeidlich wäre. Es ist richtig, wenn die Katholiken einschärfen wollen, daß für den Wiedergeborenen eine Nothwendigkeit des Sündigens (und also eine Entschuldigung, wenn er sündigt,) nicht existirt. Mit Recht bestehen die Katholiken darauf, daß in der Taufe der alte Mensch wirklich mit Christo gekreuzigt und in den Tod gegeben wird. Aber ebenso sehr mit Recht erinnern die Protestanten: es ist auch für den Getauften noch die stete Gefahr vorhanden, daß der alte Mensch, der durch die Taufe mit Christo in den Tod begraben worden ist, wieder auflebe und in bösen Gelüsten sich äußere. Mit Recht bestehen also die Reformatoren darauf, daß Gelüste nach dem Verbotenen in dem Christen wirkliche und eigentliche Sünden sind, während die Katholiken Gefahr laufen, den schweren Ernst, das Demüthigende und das Gefahrvolle solcher Erfahrungen zu verkennen. Endlich aber müssen wir in der Hervorhebung dieses Ernstes noch weiter gehen als die Reformatoren und uns zu einem Satze entschließen, der von keiner der beiden Parteien bestimmt genug ausgesprochen worden ist: wenn in dem Getauften auch nur die leiseste Lust nach dem Verbotenen aufsteigt, so ist dieß bereits ein Zeichen, daß er, wenn auch

Noch einmal werden wir auf diesen Lehrsatz mit seinen wichtigen praktischen Ergebnissen zu sprechen kommen, wenn wir die Unterscheidung der **peccata mortalia** und **venialia** und die Lehre von der Buße und Beichte zu behandeln haben. Jetzt müssen wir uns zu den allgemeinen Bestimmungen des Concils von der Erbsünde zurückwenden.

Hier muß jedem auffallen, wie wenig affirmatives in den ersten vier Canones über die Erbsünde ausgesagt ist. Die katholischen Theologen rühmen die Freiheit, welche hiedurch ihren Spekulationen über die eigentliche Natur der Erbsünde gestattet sei. So Möhler*), so schon Andrada, bekanntlich einer von den Vätern von Trient, gegen dessen Vertheidigung des Concils ganz besonders Chemnitz sein **Examen Concilii Tridentini** gerichtet hat. In Wirklichkeit verhält es sich aber hiemit leider so, daß, während Paulus und Augustinus ausgeschlossen sind, ein großer Spielraum für dogmatische Annäherungen an das pelagianische gestattet ist, so lange man sich nur nicht eines der verworfenen extrem pelagianischen Sätze annimmt. Zum Belege hiefür dient Andradius selbst, der kein Bedenken trug, die Erbsünde als **minimum omnium peccatorum** zu erklären**) — eine Theorie, deren Bedenklichkeit noch auffallen-

---

nur um ein Kleines, von Christo gewichen ist, sein Versöhntsein mit Gott und sein Vereinigtsein mit Christo aus dem Auge verloren und durch eine persönliche Verschuldung die Erbsünde, welche durch den Versöhnungstod Christi und die heilige Taufe in ihm getödtet war, wieder ins Leben gerufen hat.

*) Symbolik S. 57. Nur so viel ist aus dem Beschlusse des Concils klar, daß nicht die Concupiscenz die Erbsünde sei. Was ist denn aber die Erbsünde sonst, wenn sie nicht in der Concupiscenz oder dem der Concupiscenz zu Grunde liegenden **habitus** bestehen soll? es bleibt zuletzt nichts mehr übrig als der **reatus peccati Adamitici**. Dieser aber ist gerade dasjenige Element der kirchlichen Lehre, welches, wie am schwersten aus der heiligen Schrift zu begründen, so auch am schwersten zu fassen und in das religiöse Bewußtsein aufzunehmen ist.

) cf. **Chemnitz examen concilii Trident. Pars I. (Francof. 1578.) pag. 101 b. sub. fin.

der wird, wenn es sich zeigt, daß die Wirklichkeit und das praktische Verfahren in der katholischen Kirche den Schein gibt, als wäre Christus nur für die Erbsünde gestorben, indem keine persönliche Sünde der Getauften anders, als unter Mitwirkung persönlicher Genugthuung vergeben wird.

Die von dem Concil nicht ausgesprochene, aber von Bellarmin vorgetragene und in der katholischen Kirche vorzugsweise begünstigte Theorie über die Erbsünde ist nun bekanntlich folgende, die sich sehr einfach an das Theorem vom Urzustand anschließt. Die übernatürliche Gnadengabe ging durch den Sündenfall verloren. Der Mensch sah sich in jenen natürlichen Zustand versetzt, in den er geschaffen worden war, aber in diesem war nun in Folge des Verlusts der **justitia originalis** das Niedere dem Höheren nicht mehr dienstbar. Der Mensch, als in den bloßen Naturzustand zurückversetzt, **in puris naturalibus** ist somit im Zustande der Erbsünde, und die Erbsünde besteht eben in nichts anderem, als in diesem Verlassensein von der wunderbaren Gnadengabe. So ergibt sich aus jener scotistischen Ansicht, welche, wie wir sahen, die Idee der ursprünglichen Schöpfung beeinträchtigt, eine Vorstellung vom jetzigen Zustande des Menschen, welche in demselben Grade unsere Selbsterkenntniß abstumpft und das Gefühl der Tiefe unseres Falles abschwächt, und das Uebel, an dem wir leiden und an dessen Heilung alle Kräfte der Erlösung Christi und der Gnade seines Geistes ein Menschenleben hindurch gewendet werden müssen, wirklich zu einem verhältnißmäßig geringfügigen Uebelstande herabsetzt*).

Indessen leugnen wir nicht, daß erleuchtete Theologen der römischen Kirche bessere, dem Inhalte der Schrift und den Aussagen christlicher Selbsterkenntniß entsprechendere Theorieen zu

*) Vielleicht seinen stärksten Ausdruck findet dieser beklagenswerthe Mangel an tieferer Erkenntniß der Sünde in dem von katholischen Theologen aufgestellten Satze: „Der Mensch hätte ersprünglich geschaffen werden können, wie er ist.“

den ihrigen gemacht haben. Möhler zumal sieht wohl ein, daß außer dem Verluste des **donum superadditum** noch ein „tiefes Verwundetsein der Seele an allen ihren natürlichen Kräften," „eine Zerrüttung der Natur"*) und eine „verkehrte Willensrichtung"**) als Folge des Falles angenommen werden muß. Nur daß eben für diese Verwundung der Natur und diese Verkehrtheit des Willens kein scharfer und erschöpfender Begriff aufgestellt wird, weil ein jeder dahin zielende Versuch Gefahr bringt, sich in das Gebiet der protestantischen Lehre zu verlieren. Das Beste und Tiefste, was in der alten Kirche über die Erbsünde gesagt worden ist, kann der katholische Theologe sich nicht mehr aneignen, denn Augustin's Lehre insbesondere kann er nicht aufnehmen, ohne sich dem protestantischen oder doch dem jansenistischen Dogma zu nähern und dem Verwerfungsurtheil des Tridentinum oder der Bulle Unigenitus zu verfallen. Daher denn auch Möhler hier nicht weiter als auf die scholastische Theologie zurückzugehen wagt, und Augustin's Verhältniß zu den confessionellen Sätzen mit Schweigen bedeckt. Denn wenn gleich Augustin selbst noch nicht die umfassende Darstellung und psychologisch erschöpfende Bezeichnung der Erbsünde wie die Reformatoren gegeben und den Begriff der Concupiscenz einseitig hervorgehoben hat, so enthält doch seine Ansicht nicht nur die wichtigsten Elemente der protestantischen Lehre, sondern auch insbesondere diejenigen Bestimmungen, durch welche, wenn sie nur richtig aufgefaßt werden, gerade die von Möhler gegen das protestantische Dogma gerichteten Einwürfe ihre Erledigung finden. Diese sind es, die wir jetzt zunächst einer näheren Prüfung zu unterwerfen haben.

---

*) Symbolik, S. 62. 63.

**) Ebendas. S. 143. Die angegebenen Ausdrücke sind aus solchen Stellen, wo Möhler das Wesen der Erbsünde gelegentlich berührt. In den neuen Untersuchungen S. 116. 119. kehren sie in ausdrücklicher dogmatischer Auseinandersetzung wieder.

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Möhlers Einwürfe gegen die protestantische Theorie vom Verlust des Ebenbildes. Aufgabe der Dogmatik in der Lehre de libero arbitrio. Die Frage nach dem Verhalten des Menschen im Augenblick der conversio. Einwürfe gegen die lutherische Beantwortung dieser Frage.

Sieht man der katholischen Lehre von der Erbsünde allenthalben ihren scholastischen Ursprung an, so dürfen wir es dagegen der protestantischen zum Lobe nachsagen, daß sie in jeder Beziehung ihre Entstehung aus der heiligen Schrift und aus tiefer Erkenntniß des menschlichen Innern wahrnehmen läßt. Denn dieß gestehen ihr selbst ihre Gegner zu, wenn sie, um ihr Urtheil über dieselbe richtig zu formuliren, sagen müssen, sie sei insbesondere aus Mißverstand des Paulus und aus einem überspannten, vor Tiefe unklaren, also doch tiefen Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit entsprungen*). Die Ausdrücke nun, deren sich namentlich Luther und dann seine Schüler in der Concordienformel bedient haben, um diesem Gefühle Worte zu geben, sind so stark, daß sich namentlich an sie der Vorwurf Möhler's heftet, den wir jetzt näher in Betrachtung zu ziehen haben. Nach protestantischer, oder speciell nach lutherischer Lehre, so lautet bekanntlich dieser Vorwurf, sei durch den Sündenfall ein wesentliches Stück aus dem Organismus der menschlichen Natur herausgefallen, an seine

*) Möhler, Symbolik, S. 78. S. 242.

Stelle sei eine positive böse Qualität getreten. Der Begriff der Menschheit sei aufgehoben und statt der Menschen nur eine höhere Gattung von Thieren geblieben. Denn kein Organ für göttliche Dinge, kein Sinn für allgemein religiöse Wahrheiten werde dem natürlichen Menschen mehr zugestanden, dem ja das göttliche Ebenbild, das ist „die vernünftig religiöse Anlage" entzogen sei. Von dem Menschengeschlecht im natürlichen Zustand könne auf diesem Standpunkt gar keine religiöse Entwicklung mehr angenommen und somit kein Verständniß der ganzen Geschichte des Heidenthums gewonnen werden, welche sich als ein mächtiges Zeugniß gegen diese unnatürliche, empörende, der Vernunft wie dem Christenthum widersprechende Lehre erhebe *).

Lösen wir dieses ganze Gewebe des Mißverstandes, welches einen nicht unbeträchtlichen Theil der Symbolik unseres katholischen Gegners einnimmt, so weit es uns hier die Zeit gestattet, in seine einzelnen Fäden auf. Wir thun dieß mit der größten Bereitwilligkeit, verfehltes in Lehre und Ausdrucksweise der Reformatoren, wo sich solches wirklich findet, anzuerkennen und nach der heiligen Schrift zu berichtigen. Denn wenn wir uns hier noch einmal an die Größe und Gewaltsamkeit des Geisteskampfes erinnern, welcher das sechzehnte Jahrhundert bewegte, so werden wir es von vornherein für nichts weniger als unglaublich erklären müssen, daß auch auf diesem Punkte die Kämpfer gegen die judaistischen und pelagianischen Elemente Extravaganzen sich haben zu Schulden kommen lassen. Wir werden vielleicht nach der Prüfung der Wirklichkeit eher Ursache haben, uns zu verwundern, daß nicht schwerere vorgekommen sind, als diejenigen, welche wirklich nachgewiesen werden können.

Die **justitia originalis**, welche von den Protestanten als identisch mit dem göttlichen Ebenbilde angesehen wird, war nach

---

*) Möhler, Symbolik, S. 69—88.

protestantischer Lehre dem Urmenschen anerschaffen; sie gehörte zu seiner Natur. Nun nehmen wir an, daß das Ebenbild verloren gegangen sei, weil das neue Testament uns andeutet, daß es erst in Christo wieder erschienen ist und in unserem Innern der Wiederherstellung durch schöpferische Wirkung des heiligen Geistes bedarf. Die protestantischen Dogmatiker scheuen sich auch nicht, zu behaupten, daß durch den Verlust des göttlichen Ebenbilds die Integrität der menschlichen Natur verletzt sei. Die Worte Natur oder **naturale** und **integritas** sind es nun, woran der Mißverstand unseres Gegners sich knüpft. Ein solcher Mißverstand ist hier um so eher möglich, da die Reformatoren absichtlich darauf ausgingen, ihre theologische Ausdrucksweise von der kunstvoll und subtil ausgebildeten philosophischen Terminologie der Scholastiker zu emancipiren. Nicht als hätte es ihnen an Kenntniß und Scharfsinn gefehlt, denn namentlich Luther war in der scholastischen Theologie durchgeübt trotz einem und hatte wahrlich auch in dieser Hinsicht wie als Mönch und Ascet alle Gerechtigkeit erfüllt. Aber es war nothwendig, wenn die Theologie einem neuen Stadium nach dem unaufhaltsamen Verfall der Scholastik entgegengeführt werden sollte, eine neue Methode, eine neue Sprache zu schaffen und für dieses Neue mit kühner Hand Bahn zu brechen. In einer solchen Periode des Uebergangs, in der ein neuer wissenschaftlicher Sprachgebrauch an der Stelle eines abgekommenen alten sich bilden will, kann es ohne Anomalieen nicht abgehen, und ein so kühner und paradoxer Geist wie Luther wird sich am wenigsten frei von ihnen erhalten können. Dieß schicke ich hier voraus, um das richtige Urtheil über jene Ausdrücke Luther's anzudeuten, an welche sich nicht erst die Mißdeutung Möhler's, sondern schon die Verirrung des Flacius angeschlossen hat.

Wenn die protestantische Lehre sagt: zur Natur des Menschen gehörte das Ebenbild, und dieses die Integrität der Na-

tur mitconstituirende Element ist verloren, so darf dem nicht eine so mechanische Deutung gegeben werden, wie die unseres Gegners. Denn die Integrität, von der hier die Rede ist, ist nicht die quantitative Totalität, sondern die Unverletztheit, Reinheit, und Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Ideal. Der Verlust ist als eine qualitative Veränderung, nicht wie eine arithmetische oder geometrische Subtraction und Addition aufzufassen. Der eigentliche **terminus** hiefür ist der von Augustin aufgestellte und trefflich erläuterte der **corruptio**, welcher dem pelagianischen entgegentritt, ohne in das manichäische zu verfallen. Keine böse Substanz ist damit in den Menschen versetzt, da das Böse auch nach unserer Lehre nichts substantielles ist und der Böse nichts substantielles hervorbringen kann. **Diaboli non est condere naturam sed corrumpere Dei creaturam**, hierin stimmen die Reformatoren mit Augustinus völlig überein. Den Begriff der Corruption hat Möhler, wie ihm von Nitzsch ganz richtig vorgehalten worden ist, gar nicht zum Gegenstande der Discussion gemacht, sondern ebenso aus dem Spiel gelassen, wie die gleich wichtigen Augustinischen Ausdrücke: **vitium** und **habitus vitiosus**. Ja er spricht zuweilen gegen die protestantische Lehre in einer Weise, als mangelte es ihm, ähnlich wie manchen unserer Rationalisten, z. B. David Schulz, überhaupt am Verständniß für den Begriff habitueller Sündhaftigkeit und Unfähigkeit zum wahrhaft Guten *).

Doch müssen wir diese Meinung, welche sein Nichtverstehen reformatorischer Ansichten erweckt, wieder aufgeben, wenn wir sehen, wie er selbst genöthigt ist, eine angeborne Verkehrtheit des Willens anzunehmen, denn was ist diese, scharf aufgefaßt und aus der vagen Unbestimmtheit herausgenommen,

---

*) Symbolik, S. 71 polemisirt er gegen Luther's Lehre vom Verlust der geistlichen Kräfte, und beruft sich dabei auf Planck, dessen Bemerkungen er sich aneignet.

anders als eben die Corruption der geistigen Natur des Menschen, welche wir behaupten?

Unter dem Ebenbilde denkt sich die katholische Theologie nur die vernünftig-religiöse Anlage. Grund genug für sie, wenn sie hört, daß nach protestantischem Lehrbegriff das Ebenbild verloren sei, daraus schon zu schließen, wir hielten den Menschen für beraubt der Vernunft. „Vernunft" und „vernünftige Anlage" gebraucht nämlich Möhler stets mit besonderer Beziehung auf das Göttliche und für dieses sei ja dem Menschen nach unserer Meinung jeder Sinn genommen. Ein neuer Mißverstand ist es, der sich hier an das Wort **spiritualia** anknüpft, denn mit diesem Namen bezeichnet unsere Dogmatik die göttlichen Dinge, von welchen der natürliche Mensch nichts vernimmt, und sie thut dieß nur auf den Vorgang des Apostels Paulus*). Ihm folgt sie auch in der Begriffsbestimmung des Wortes **spiritualia**. Sie versteht darunter ebenso wenig als Paulus das allgemein Religiöse, das sich auch im Heidenthum unter mannigfachen Abstufungen und Entstellungen geltend macht. Was auch Möhler hier sagen mag, er hat den Sprachgebrauch der Reformatoren ebenso wenig richtig aufgefaßt, als er den des Paulus hinlänglich beachtet hat. Diejenigen aber, die ihr ganzes religiöses Leben Zeitlebens aus paulinischer und reformatorischer Theologie geschöpft haben, wissen, daß die eine wie die andere das Gebiet der **spiritualia** nicht auf die Wirkungen des Gewissens und des Gesetzes ausdehnt, sondern erst mit den Wirkungen des Evangeliums im engen und eigentlichen Sinn, mit dem lebendigen, rechtfertigenden Glauben, dem neuen Geiste und dem kindlichen Verhältnisse gegen Gott beginnen läßt. Wir werden

---

*) 1. Corinth. 2, 14.: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστι, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.*

zugestehen müssen, daß die Reformatoren und unsere symbolischen Bücher jenem natürlich religiösen Gebiete nicht die Anerkennung und Aufmerksamkeit gewidmet haben, die ihm in einer allseitigen Ausbildung der christlichen Lehre gebührt, aber sie haben die Erscheinungen und Erlebnisse desselben auch nicht unter die geistlichen Dinge gerechnet, sondern diese nur auf die Wirkungen des vollen und reinen Evangeliums bezogen. So viel räumt bekanntlich auch die Concordienformel der Vernunft des natürlichen Menschen ein: **reliquam habet obscuram aliquam notitiae illius scintillulam, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet** *). Damit ist allerdings zu wenig gesagt; aber so wenig, als Möhler**) darin finden will, nicht.

Dieß führt uns eigentlich auf die Frage nach den natürlichen Kräften des Menschen und ihrem Verhältniß zum wahrhaft Guten; jedoch ehe wir auf diese uns einlassen, müssen wir bei dem Hauptvorwurf manichäischer Verirrung in der Bestimmung des Begriffs der Erbsünde an sich noch einen Augenblick verweilen.

Luther's kühne Ausdrücke über Schrecklichkeit und Tiefe

---

*) **Libri Symb. Eccl. Evang. pag. 657. ed. Hase.**

**) Neue Untersuchungen S. 24. 25. — Es muß hier noch auf einen für das Verständniß der lutherischen Lehre sehr wichtigen Umstand hingewiesen werden, der meines Wissens im Möhler'schen Streite gar nicht berücksichtigt worden ist. Die lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts haben die Sätze der Socinianer „daß sich in dem natürlichen Menschen eine „Vermuthung von Gott nicht befinde" (Socin) „daß durchaus „keine Erkenntniß Gottes aus der Beschauung der Creaturen „erlanget werden könne" (Ostorod), ausdrücklich bekämpft und die Cognitio Dei innata vertheidigt. Es ist dieß ein regelmäßiger Controverspunkt in allen Streitschriften der Lutheraner gegen den Sozinianismus. Vgl. Rambach Einleitung in die Relig.-Streitigkeiten der evang. lutherischen Kirche mit den Sozinianern, herausgegeb. von Hecht 1745. 4. Zweiter Theil S. 696. 697.

der Erbsünde haben die Irrlehre des Flacius veranlaßt. Diese aber ist ihrerseits wieder Veranlassung geworden, für die lutherische Kirche wenigstens — und die reformirte ist hierin desselben Sinnes mit ihr, — jene Mißverständlichkeiten zu berichtigen und ihren Lehrtypus von jedem Anschein des manichäischen zu reinigen. Dieses Gute, worauf wir unsere Gegner zu verweisen genöthigt sind, hatte jener sonst in seinem Verlauf so trübselige und hinsichtlich des Schicksals der betheiligten Männer so tragische Streit. Trübselig müssen wir ihn nennen, wenn wir an der Art, in der er geführt wurde, sehen, wie ganz und gar der erste Geist der Reformation von ihren Vertretern in der zweiten Generation gewichen war. Kein Produciren neuer Ideen, wie bei den Reformatoren selbst, zeigt sich bei ihren Schülern in dieser zweiten Periode, kein tiefes und originelles Eingehen auf den Gedankenreichthum der heiligen Schrift, sondern wie in früheren Zeitaltern der Kirche wird bereits wieder vorzugsweise mit den Waffen menschlicher Autoritäten und mit scholastischen Formeln gekämpft. Ob die Sünde des Menschen Substanz oder ob sie ein Accidens derselben sei, war die Streitfrage. Seine Meinung näher zu erläutern und von dem Vorwurf des Manichäismus zu befreien, erklärte Flacius unter der Substanz nur eine **substantia formalis** oder — eine **forma substantialis** zu meinen. Die Concordienformel aber eröffnet ihre Decision mit der Betheuerung: **quum igitur immota sit veritas, quod, quidquid est, id aut substantia aut accidens** *) **cett.**

So früh war also Aristoteles wieder als zweite Quelle für die Erkenntniß unerschütterlicher Wahrheiten, neben die heiligen Schriften getreten! Wahrlich auf diesem Wege war in der Erkenntniß göttlicher Dinge keinen Schritt weiter vorwärts zu kommen, und die Entscheidung, welche unter Voraussetzung jener Alternative natürlich dahin ausfallen mußte, daß die

*) Libri Symbol. pag. 652. ed. Hase.

Sünde nicht Substanz, also Accidens sei, hat eben nur einen negativen Werth. Was für ein Accidens sie ist, das war nun erst noch näher zu erörtern; und wie gesagt, nur der Vortheil war erreicht, daß alle Anklagen, welche dahin lauten, unsere Lehre mache das Böse im Menschen zu einer Substantialität, oder was bei Möhler wohl dasselbe heißen soll, zu einer „positiven Qualität" an der fertigen und formulirten protestantischen Lehre abprallen.

Derjenige theologische Sprachgebrauch, welcher das göttliche Ebenbild schlechthin für verloren erklärt, darf sich, und dieß ist an den Einwürfen der Gegner wahr, nicht als den ausschließlichen setzen. Er bedarf zu seiner Ergänzung eines andern, der ihm in der heiligen Schrift selbst zur Seite geht, und voraussetzt, daß das göttliche Ebenbild in gewissem Sinne geblieben ist. Denn nimmermehr darf es zum Gesetz gemacht werden, unter dem Worte bloß jene höchsten ethischen Eigenschaften zu vestehen, welche wir, durch den heiligen Geist in Christi Bild verklärt, wieder gewinnen sollen. Der Begriff der Gottähnlichkeit ist an sich ein viel umfassenderer. Und selbst für jene ethischen Vollkommenheiten ist eine, im schlimmsten Fall, passive Disposition im Menschen erhalten, welche man im scholastischen Sprachgebrauch **aptitudo** oder **qualitas dispositiva** nennt. Will man aber beides zusammenfassen, und mit einem **terminus** aussprechen, inwiefern das Ebenbild verloren und inwiefern es geblieben ist, so wird man dieß wohl nicht besser vermögen als mit dem treffenden Ausdruck von Jacob Böhme, der es ein im Menschen „verblichenes" nennt.

Alle die starken Schilderungen des natürlichen Verderbens, welche in den Schriften unserer Reformatoren, insbesondere auch im ersten Artikel der Concordienformel gegeben werden, beruhen auf psychologischer Wahrheit und auf richtiger Erfahrung. Es ist so, daß bei tiefer und tiefer gründender Selbst-

erkenntniß dem Menschen das in ihm wohnende Böse als ein „schauervoller Abgrund“ sich aufthut, als eine Nacht, vor der seiner Seele grauen und seine ganze Natur erheben muß, und aus deren Schrecken nur der Versöhnungstod Christi einen retenden Anker zeigt. Es ist wahr, daß die wirkliche Größe dieses in uns vorhandenen Uebels noch größer ist als es sich der größten und schärfsten Selbsterkenntniß darstellt, indem immer noch tiefer ein Reich des Unbewußten und Unerkannten sich birgt; und es ist richtig, wenn Luther in den schmalkaldischen Artikeln *) bezeugt, daß wir die ganze Schwere unserer Sünde und Schuld als eine, die unsere Erkenntniß übersteigt, dem Worte Gottes glauben müssen. Aber bei dem allen muß doch zugleich der specifische Unterschied des menschlichen und des dämonischen Bösen festgehalten werden. Der Mensch, der solche Abgründe in sich birgt, ist wie er jetzt ist doch immer nur ein κένωμα, eine Oede und Leere, welche mit göttlichem Inhalt, mit den Gaben des substantiell anwesenden heiligen Geistes erfüllt zu werden, die Bestimmung in sich trägt. Nicht nur ist die Substanz des Menschen an sich gut und von Gott erschaffen, sie ist eine solche Substanz, welche auch jetzt noch darauf angelegt und disponirt ist, Gott in sich aufzunehmen und zu einer Verklärung zu gelangen, vor der selbst der Glanz der nicht gefallenen Engelnatur erbleicht.

Indessen der schwerste Punkt dieser ganzen Controverse ist uns zur Behandlung noch übrig. Nicht mehr fragt es sich, was die Erbsünde an sich sei, ob **natura** oder **corruptio** oder nur **privatio**, ob **substantia** oder **accidens**, sondern wie sich die eigenen und natürlichen Kräfte des Menschen zum wahrhaft Guten, zu den Forderungen des Christenthums und zu den Wirkungen des heiligen Geistes verhalten. Erst in der Lehre **de libero arbitrio** zeigt sich das Dogma von der

*) Im 3. Theil, im 1. Artikel.

Erbsünde in seinen letzten Consequenzen, und hier, wo es auf die philosophische Behandlung der Lehre von der Freiheit ankömmt, liegen seine größten Schwierigkeiten. Wir beginnen dießmal nicht mit den confessionellen Bestimmungen, sondern fassen das große dogmatische Problem zuerst an sich ins Auge, um dann zu sehen, was die eine und die andere Confession zu seiner Erledigung zu leisten vermocht hat.

Die zwei Lebenssphären, die des natürlichen und die des höheren oder geistlichen Lebens sollen in ihrem gegenseitigen Verhältniß aufgefaßt werden. Zwei Gesichtspunkte sind hier in der Natur der Sache als solche gegeben, von denen man ausgehen kann, und jeder von beiden hat sein gutes Recht.

Keiner darf mit völliger Ausschließung des anderen durchgeführt werden; den Zeitaltern aber und den Parteien müssen wir verschiedenartig vertheilten Beruf zuerkennen, vorzugsweise den einen Gesichtspunkt auszubilden oder den anderen.

Es ist nämlich zuvörderst Aufgabe der christlichen Theologie, die zwei Sphären, des natürlich-ethischen und des höheren geistlichen Lebens, klar und streng auseinanderzuhalten und zu scheiden, damit die specifische Eigenthümlichkeit und Würde des höhern göttlichen Lebens, welches durch das Christenthum in uns hervorgerufen werden soll, nicht im mindesten herabgesetzt und beeinträchtigt werde. Kein christlicher Lehrer darf es unternehmen, die Kluft, welche zwischen dem psychischen und dem pneumatischen Menschen besteht, auszufüllen. Es muß dabei bleiben, daß der heilige Geist mit seinen Gaben, den uns Christus erworben, etwas wesentlich neues und anderes ist, als der Geist des Menschen mit seinen natürlichen Kräften. Der heilige Geist war noch nicht da, ehe Christus verherrlicht wurde, und der Geringste im Himmelreich ist größer als der größte aller alttestamentlichen Propheten, Johannes der Täufer. Die Liebe, welche in unser Herz ausgegossen wird,

wenn wir die Liebe Gottes zu uns im Versöhnungstode seines Sohnes gläubig erkennen, ist etwas, wovon der natürliche Mensch keine Ahnung hat. Nur von dem Mangel eigner Erfahrung kann eine Läugnung dieses specifischen Unterschiedes ausgehen, und diese Läugnung entkleidet augenblicklich das ganze Christenthum seiner Bedeutung, und macht die Erlösung zu etwas überflüssigem. Denn wenn dieser Unterschied aufgelöst und das Christenthum nur zu einer Fortsetzung Aristotelischer Ethik, oder auch zur höchsten Entwicklung des natürlichen Bewußtseins gemacht wird, — immer wird gegen solche Versuche in Anwendung gebracht werden müssen, was Paulus gegen die Indifferenziirung und Vermengung von Gesetz und Evangelium ausspricht: „wenn aus dem Gesetz" — auch nur in der allerentferntesten Weise — „die Gerechtigkeit käme," — das wahrhaft Gute, das vor dem göttlichen Gerichte bestehen kann, — „so ist Christus vergeblich gestorben." Galat. 2, 21.

Dagegen hat nun aber auch das andre Bestreben sein Recht, innerhalb einer jeden dieser zwei Sphären eine Mannigfaltigkeit von Abstufungen und Fortschritten nachzuweisen. Auch auf dem natürlichen Gebiete besteht der Unterschied des Guten und Bösen. Und er verzweigt sich in so unendlich feine Nüancen, daß wir, anstatt alle Thaten, die auf diesem Gebiete geschehen, für gleich sündig erklären zu dürfen, vielmehr sagen müssen, keine einzige ist der andern vollkommen gleich, sondern wie unter den unzähligen Persönlichkeiten und Physiognomieen der Menschen keine der andern vollkommen entspricht, so ist jede einzelne menschliche That oder Willensregung etwas individuelles und kann nur bei Dem, der mit alles erforschendem Blicke die Tiefen der Individualitäten durchdringt, ihre durchaus gerechte Beurtheilung finden. Und nicht nur dieß. Nicht so disparat sind die zwei Sphären, von denen wir reden, daß bei absoluter Heterogeneität gar keine Vergleichung möglich wäre; sondern so gewiß als sich die eine zur andern wie die höhere zur

niederen verhält, muß nun innerhalb der niederen Sphäre eine Annäherung an die höhere stattfinden, so zwar, daß der Mensch, ohne der niederen Sphäre entrückt zu sein, doch an einen Punkt geführt werden kann, wo ihm gesagt werden muß: du bist nicht ferne vom Reiche Gottes.

Die Aufgabe der christlichen Glaubenslehre und Ethik ist nun: beide Gesichtspunkte gleichmäßig und in wahrer Harmonie, einen ohne Aufhebung des anderen auszubilden. Denn es bedarf wohl nicht erst des Beweises, daß in der heiligen Schrift, wenn wir sie in ihrer Totalität auffassen, beide Wahrheiten gegeben sind. Nun aber scheinen sich die Confessionen in diese schwere Aufgabe so getheilt zu haben, daß die altprotestantische Lehre vorzugsweise, ja geradezu einseitig den ersten der beiden Wege, die katholische Dogmatik ebenso vorwiegend den andern verfolgt hat.

Die Reformation mußte in einer Zeit, wo Aristotelis Ethik selbst auf die Kanzel sich vorgedrängt hatte, den wesentlichen Unterschied des neuen Lebens in Christo von aller natürlichen Ethik, der Christenheit mit aller Kraft wieder zum Bewußtsein bringen. Aber sie hat dieß nicht gethan ohne die psychologische und ethische Bearbeitung des natürlichen Gebietes zu vernachlässigen, ja theilweise auf das lebendige geschichtliche Verständniß des natürlichen Lebens zu verzichten. Sie hat ebenso in ausschließlicher Berücksichtigung des Contrastes zwischen den beiden Gebieten, die Entwicklungen, welche auf dem höheren Gebiete als Fortschritte der Heiligung stattfinden müssen, nicht mit aller der Aufmerksamkeit behandelt, die sie verdienen.

Dagegen ist es Factum, daß die katholische Dogmatik, welcher die andere Seite der Aufgabe zugefallen ist, wenigstens vor der Reformation das scharfe Einhalten der Gränze nicht genug beobachtet hatte und eben einer Berichtigung durch die Reformatoren bedurfte. Wenn man den Anstrengungen des Menschen auf dem Standpunkte der Natur ein **meritum con-**

grui zuerkannte, wodurch Gott bewogen würde, ihm die Gnade zu ertheilen*) und wenn die vorherrschende Lehre auch der späteren Zeiten über das Gesetz hinausreichende Werke (**opera supererogatoria**) auf dem Standpunkt der Wiedergeburt für möglich erklärt, so müssen wir in beidem eine zu weite Ausdehnung der Entwicklungsmöglichkeiten finden.

Ist nun aber eine wahre Vereinigung beider Lehren auf wissenschaftlichem Wege überhaupt erreichbar? stehen sie nicht in einem solchen Verhältniß, daß wer die eine nur entschieden und scharf ausspricht, dadurch die andere nothwendig in Abrede stellt? — so daß wir nur die Wahl hätten, mit Entschlossenheit und Consequenz die eine Seite zu ergreifen, die andere zu verwerfen. Ich glaube nicht. Und ich hoffe, mit wenigem deutlich machen zu können, daß selbst mit den schärfsten Aussprüchen der Reformatoren über den Unterschied der zwei Reiche die Möglichkeit unendlicher Modifikation innerhalb eines jeden von beiden nicht ausgeschlossen ist.

Zu den Paradoxis der Reformatoren gehört jenes bekannte, daß die Tugenden der Heiden **splendida vitia** seien. Unsre Gegner sollten ihr Urtheil über diese Sentenz mäßigen, in Erinnerung, daß sie den h. Augustinus zum Urheber hat. Aber es braucht mit diesem Satze nichts weiter gesagt zu sein, als

---

*) Diese Lehre, gegen welche Melanchthon in der Apologie (z. B. **pag. 218 ed. Hase**) kämpft, ist im Concilium Tridentinum nicht nur nicht aufgenommen, sondern mit großer Bestimmtheit wird die **gratia praeveniens** gelehrt. Es ist ein schwerer historischer Irrthum oder eine große Ungerechtigkeit, wenn auch neuere Protestanten die katholische Kirchenlehre noch so darstellen, als behauptete sie die Möglichkeit, die **prima gratia** zu verdienen. Der dritte Canon der 6. Sitzung spricht das Anathema gegen jeden aus, der da lehrt: **sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione** (dieß ist ganz der augustinische Ausdruck) **atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur.** Vgl. Cap. 5 u. 6 derselben Sitzung.

daß vor dem hellen Glanze der Wahrheit und Gnade, die uns in Christo erschienen ist, alles Leuchtende und Erhabene des Alterthums als Dunkelheit erscheinen muß. Ebenso wie wir, obgleich unter uns moralisch keiner dem andern völlig äquivalent ist, doch bekennen müssen, daß wir dem Kreuze Christi gegenübergestellt alle wesentlich gleiche Missethäter sind. Es ist oft von ächten Mystikern ausgesprochen worden, daß gegen die Süßigkeit der göttlichen Liebe alle Liebe der Welt und der Creaturen nur Galle und Bitterkeit, Haß und Feindschaft sei. Die tiefe Wahrheit dieses Satzes steht fest, unbeschadet der Existenz mannigfach abgestufter Regungen und Beweise ächter und uneigennütziger Liebe auch im natürlichen Leben. Und selbst eine Annäherung innerhalb des nicht eigentlich christlichen Lebenskreises zur Gränze des christlichen hin konnten unsere Reformatoren gar nicht in Abrede stellen. Denn da sie, wie wir sagten, die **spiritualia** erst mit den Wirkungen des Evangeliums beginnen lassen, so fällt die ganze Wirksamkeit des Gesetzes dem anderen Lebenskreise zu. Diese aber ist nichts anders als eine pädagogische, vorbereitende, und weicht nicht eher der Wirksamkeit des Evangeliums, als bis sie den Menschen dahin geleitet hat, wo es nur noch einen Schritt bedarf, damit er ins Reich der Gnade versetzt sei. Diese für das Christenthum erziehende Wirksamkeit muß aber überall anerkannt werden, wo das Gewissen, das ins Herz geschriebene Gesetz sich regt. Darin eben legitimirt sich die höhere Wahrheit des Evangeliums, daß es sich dem, welchen Gesetz und Gewissen so weit geführt haben, als sie ihn überhaupt führen können, als die Stillung seines Durstes, als die Lösung der Fragen seines Herzens offenbart. Aber eben diese Antwort bleibt etwas von der Frage specifisch verschiedenes. Das Gesetz und das natürliche Gottesbewußtsein führen den Menschen nie über den Standpunkt des strengen Rechts, der eignen Leistungen und des Verdienens hinaus. Erst im Evangelium erkennt er ein Entgegenkommen unaussprechlicher

göttlicher Liebe, welches alle Ahnungen und Gedanken der natürlichen Religiösität unendlich übersteigt, und den Geist kindlicher Gesinnung in ihm weckt, zu dem er sich ohne das Evangelium nie erheben konnte.

Unsere prüfende Vergleichung confessioneller Bestimmungen, an welche wir nach diesen Vorerinnerungen zu gehen haben, muß sich nun zuvörderst auf diejenigen Lehrsätze beziehen, nicht welche über das Wachsthum der Heiligung in den Christen, sondern welche über die Weise des Eintritts in die höhere Sphäre, und über die Vorbereitungen dieses Uebergangs innerhalb der noch nicht christlichen Sphäre aufgestellt worden sind. Inwiefern eine Freiheit, eine Selbstbestimmung oder ein Mitwirken des Menschen bei diesen Vorgängen anzunehmen sei, dieß ist die Hauptfrage, welche zuvörderst mit ausschließlicher Beziehung auf den Moment des Ueberganges, der Bekehrung oder Wiedergeburt, erörtert werden muß.

Daß nach katholischem Lehrbegriff eine Selbstbestimmung des Menschen in diesem entscheidenden Augenblick stattfinde, und zwar eine solche, welche auf dem treuen Gebrauche der natürlichen Kräfte und Anlagen des Menschen beruht, unterliegt keinem Zweifel*). Eben so klar ist es, daß das calvinische System jede solche Selbstbestimmung oder Mitwirkung läugnet, indem es das ganze religiöse Leben unter ein Gesetz innerer göttlicher Nothwendigkeit stellt, so daß Gott zwar in Form des menschlichen Willens, aber eben auf allmächtige Weise, also alles allein wirkt. Dagegen hat es seine nicht geringen Schwierigkeiten, wenn vorerst nur rein historisch die andere protestantische Theorie, die lutherische der Concordienformel scharf und bestimmt angegeben werden soll. Und doch ist sie jedenfalls diejenige, welche am meisten An-

*) Concil. Trident. Sess. VI. can. 4 et 5.

spruch auf Uebereinstimmung mit den heiligen Schriften machen darf.

Die Bestimmungen der Concordienformel de **libero arbitrio** verhalten sich bekanntlich antithetisch zu der von Melanchthon und seinem Schüler Victorinus Strigelius ausgegangenen synergistischen Theorie. Diese aber hatte sich in ihren Urhebern unter dem Einfluß der Schriften griechischer Kirchenväter gebildet. Das Verhältniß der Parteien ist auch insofern ein ähnliches wie dasjenige, welches zwischen Augustinus und den Massilienfischen Lehrern bestand. Denn was diese letzteren der neuen und eigenthümlichen Theorie des Augustinus entgegenstellten, war eben auch der Lehrtypus der griechischen Kirchenväter, insbesondere des Johannes Chrysostomus. Die Werke der Griechen hatten ja auf Melanchthon, dem es bei seiner ungemeinen Gewandtheit in der griechischen Sprache ein leichtes war, sich mit ihnen vertraut zu machen, auch in Hinsicht auf andere Lehren, wie die vom heiligen Abendmahl, einen merklichen Einfluß ausgeübt. Es ist immer sehr merkwürdig, daß Luther gegen die gemilderten Ansichten Melanchthons vom freien Willen des Menschen nicht aufgetreten ist, was nachher seine strengen Anhänger nicht unterließen. Gegen die Annahme dreier coordinirter zusammenwirkender Ursachen im Werke der Bekehrung, wie man den Synergismus gewöhnlich darstellt — nämlich der heilige Geist, das Wort Gottes und der menschliche Wille — erklärt nun die Concordienformel, daß der Mensch in der Bekehrung sich **mere passive**, die Gnade als die allein wirkende, **operans**, verhalte. Nach der Bekehrung aber beginnt ein eigentliches Mitwirken des Menschen zum Guten, nicht vermöge seiner natürlichen, sondern vermöge der neuen geistlichen Kräfte, die ihm in der Bekehrung geschenkt worden. Von Calvinischer und Augustinischer Ansicht über die Wirkungsweise der Gnade sagt sich aber die Concordienformel durch den ächt biblischen und unendlich

folgenreichen Satz los, daß der Mensch der Gnade widerstehen könne und daß, wenn dieß geschehe, in diesem Widerstehen der eigentliche Grund seiner Verwerfung liege.

Will man nun diesen ganzen Lehrtypus richtig würdigen, so wird alles darauf ankommen, was wir uns unter der **conversio** im Sinne der Concordienformel zu denken haben. Aber hier muß ich meine Rathlosigkeit gestehen, obwohl es mir seit Jahren ein Anliegen gewesen ist, hierüber ins Klare zu kommen. Wir sind gewöhnt, unter der **conversio** eine Erfahrung zu verstehen, welche der Mensch mit vollkommen bewußter Theilnahme zu machen hat, und diejenigen haben ein großes Recht auf ihrer Seite, welche in einem so verfallenen Zustand der Kirche und des christlichen Lebens wie der jetzige ist, die Forderung aussprechen, daß jedermann, der ein Christ sein will, diese Erfahrung in ganzer Stärke und Klarheit gemacht habe. Aber nicht dieselbe Betrachtungsweise haben wir, so scheint es mir, bei den Verfassern der Concordienformel vorauszusetzen. Nicht im Zeitalter lutherischer Orthodoxie, sondern erst unter dem Einfluß Spener's und seiner Schule hat man die Nothwendigkeit jener Forderung vollkommen eingesehen. Die Concordienformel scheint mir dagegen vorauszusetzen, daß die **conversio** mit der Kindertaufe zusammenfalle und, gleichwie die Wiedergeburt, als in der Taufe schon geschehen angenommen werden müsse, so daß bei jedem Getauften die **vires novae spirituales** bereits vorhanden wären. Hatten nun aber die Synergisten, was ich freilich nicht zu beweisen vermag, bei ihrer Theorie Erfahrungen im Auge, welche auch der Getaufte noch zu machen hat, so würde das Ganze auf einen Wortstreit hinauslaufen, indem, was der Synergismus für natürliche Kräfte hält, eben nach der andern Ansicht als geistliche Kräfte zu bezeichnen wären. Wenn, wie wir zu glauben Ursache haben, in der Taufe eine Einwirkung des heiligen Geistes auf das Innere des Kindes stattfindet, dann wird in diesem Fall der menschliche Wille sich allerdings

rein passiv verhalten. Ob aber dasselbe Verhalten nun auch bei der Bekehrung des Erwachsenen, wo nur immer eine solche durch eine Oberherrschaft der Sünde nöthig geworden ist, stattfinden müsse, ist eine andere Frage. Von dem Erwachsenen behauptet die lutherische Lehre, daß er der inneren Wirkung der Gnade widerstehen könne, daß also das Nicht-Widerstehen sein richtiges Verhalten sei und ihn zum Heil führe. Dieß aber ist es, worin von calvinischem Standpunkt aus, einmal verglichen mit der Lehre von der Erbsünde eine Inconsequenz, sodann der Keim des Pelagianismus gefunden wird, — die alten reformirten Polemiker erhoben hier ganz dieselben Einwürfe, welche der lutherischen Lehre in neuerer Zeit von Schleiermacher und Baur gemacht worden sind — und eben hier befinden wir uns auf der Spitze dieser ganzen Controverse, wo sie mit der philosophischen Frage nach der Freiheit des Menschen Gott gegenüber in eins zusammenfällt.

Die Alternative, welche wir uns gestellt sehen, ist eine solche, bei der wir in beiden Fällen, mögen wir nun die eine Seite erwählen oder die andere, mit Ergebnissen bedroht werden, welche dem religiösen und dem sittlichen Interesse verderblich zu sein scheinen.

Wenn nämlich der Mensch widerstehen und dieß Widerstehen ihm zugerechnet werden kann, also That seiner Freiheit ist, so ist auch sein Nicht-Widerstehen seine freie That. Und mit einem bloß passiven oder passiv-receptiven Verhalten kömmt man hier nicht durch, da das Nicht-Reagiren gegen die Gnade selbst das entschiedenste Reagiren gegen die in der Natur liegenden Neigungen zum Widerstehen, also jedenfalls Activität ist. Wird aber durch eine solche Activität des Menschen im Moment der Bekehrung seine Empfänglichkeit für dieselbe gesetzt, so ist damit einmal der Synergismus wieder da, und was mehr sagen will, mit dem Synergismus scheint ein, wenn auch noch so kleines, Verdienst des Menschen angenommen werden zu müssen. Jede

Annahme eines Verdienstes muß aber im religiösen Interesse verworfen werden, damit die Reinheit des Evangeliums bestehe, damit kein Mensch sich rühmen könne, sondern alle alles der göttlichen Gnade verdanken müssen. So führe, wird uns von calvinischem und von schleiermacherischem Standpunkt aus gesagt, dieser eine Satz von der Möglichkeit des Widerstehens nicht nur zur katholischen und semipelagianischen Ansicht, sondern zum ganzen Pelagianismus zurück, indem man mit der Annahme einer verdienstlichen Mitwirkung nicht bei einem einzelnen exceptionellen Lebensmoment stehen bleiben dürfe, sondern sie nothwendig zum Gesetz der ganzen religiösen Entwicklung erheben müsse.

Klar sind die Folgerungen, welche sich dagegen aus der andern Prämisse ergeben, nämlich aus dem Satze: „die Gnade „wirkt in einer Weise, der der Mensch nicht widerstehen kann.“ Calvin hat diese Consequenzen in ihrer ganzen Furchtbarkeit bis zu den Schrecknissen des **decretum absolutum** gezogen. Und damit ist es nicht genug; denn nur unendliche Künstelei kann die Vernichtung jeder Zurechnungsfähigkeit des Menschen aufhalten, mit der sich hier die Reihe der Folgerungen zu einem Resultate abschließt, welches mit der Entwurzelung des sittlichen Bewußtseins eins ist. Denn mag auch, wie wir früher zugestanden haben, ein Gefühl der Schuld und Verantwortlichkeit bei den Anhängern des religiösen Determinismus noch fortbestehen, es besteht eben nur als Inconsequenz, als praktischer Widerspruch mit dem System, einen objectiven Grund hat es nicht mehr und es gehört die ganze sophistische Meisterschaft eines Schleiermacher dazu, um noch wenigstens den Schein einer Begründung für dasselbe zu erzeugen.

So stehen wir hier, bei der Frage nach dem freien oder unfreien Verhalten des Menschen im Momente der Bekehrung, am Scheideweg.

Schleiermacher, der Restaurator calvinischer Denkweise,

sucht uns in seiner Abhandlung über die Prädestination*) die Nothwendigkeit darzuthun, sobald wir, wenn auch noch so limitirt, ein liberum arbitrium des Menschen im Moment der Bekehrung behauptet haben, bis zum entschiedensten Pelagianismus weiter zu gehen, alles, was Gott gibt, nur als wohlverdienten Lohn treuen Gebrauches der Freiheit zu betrachten und der Gnade gar nichts mehr übrig zu lassen. Und als Nitzsch in seiner protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhler's die Möglichkeit einer positiven und wahren Reaction des Gewissens im natürlichen Menschen gegen den Willen des Fleisches festzuhalten und mit der protestantischen Ansicht zu vereinigen gesucht hatte, blieb von Seiten Baur's der Vorwurf nicht aus, daß dieß ein Rückschritt auf den katholischen oder im Grunde auf den pelagianischen Standpunkt sei **). Dennoch kann ich mit der Wahl, die ich hier zu treffen habe, keinen Augenblick anstehen. Gesetzt, es gäbe wirklich keinen dritten Weg zwischen jenen zwei Möglichkeiten, welche uns das Dilemma der Deterministen vorhält, auch dann müßte derjenige, dem die heilige Schrift und zwar mit der Integrität ihres Inhalts über alles hoch steht, der ferner die Kämpfe der alten Kirche gegen heidnischen Fatalismus und gnostische Behauptung der Naturnothwendigkeit auf ethischem und religiösem Gebiete, der endlich die Gefahren des Christenthums und seine Feinde in der Gegenwart kennt, kühn entschlossen zur Lehre von der Freiheit greifen und sie selbst auf die Gefahr hin, daß ein menschliches Verdienst aus ihr folgen würde, festhalten und vertheidigen. Ja ich trage kein Bedenken, es als einen der christlichen Lehre wesentlichen Satz auszusprechen: nicht nur ist der Mensch in

*) In der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke I. Heft.

**) Baur, der Gegensatz des Kath. und Prot. 2. Aflu. S. 193—198.

den höchsten religiösen Momenten nicht unfrei, sondern, wenn er je frei ist, so ist er es hier. Gesetzt, es ließe sich beweisen, daß der Mensch in allem übrigen unter dem Gesetz einer allmächtigen Nothwendigkeit stünde, so müssen wir sagen, daß er gerade in den entscheidenden Augenblicken des geistlichen Lebens auf freien Fuß gleichsam restituirt ist.

Die christliche Glaubenslehre befindet sich hier in einem ähnlichen Falle wie bei den Dogmen von der Trinität und von Christo. Auch dort war die ganze dogmatische Entwicklung in der alten Kirche ein stetes Ringen nach Fernhaltung zwei entgegengesetzter Irrthümer, ohne daß das richtige, lösende Wort für die in der Mitte liegende Wahrheit gefunden zu sein schien. Wollte man dem Arianismus entgegentreten und die Einheit des göttlichen Wesens mit Entschiedenheit vertheidigen, so sah man sich von der Gefahr des sabellianischen Irrthums bedroht, und ging man darauf aus, diesen zu überwinden, so näherte man sich arianischen oder tritheitischen Ansichten. Um die Einheit der Person in Christus zu retten, wurde der Nestorianismus verworfen; um die Zweiheit der Naturen festzuhalten, der Monophysitismus und Monotheletismus; aber eine wahre Ruhe und Befriedigung in affirmativer Erkenntniß des in der Mitte schwebenden Mysteriums trat nicht ein. Wie nun dort die **unitas in trinitate** und doch zugleich die **trinitas in unitate** festgehalten werden mußte, die **una persona in duabus naturis** und die **duae naturae in una persona**, so muß hier die christliche Erkenntniß, selbst wenn sie zu einer adäquaten Einsicht in das Wie der Sache nicht vorzudringen vermöchte, den doppelten Satz festhalten: Freiheit des Menschen und doch kein Verdienst, kein Verdienst, kein Rühmen des Menschen und doch Zurechnungsfähigkeit und Freiheit. Wie wir aber in jenen Lehren an der Möglichkeit einer adäquaten Erkenntniß nicht verzweifeln dürfen, so ist auch hier die Hoffnung nicht aufzugeben; es kann, so scheint es mir, wirklich eine den heiligen Schriften entsprechende Theorie auf-

gestellt werden, welche den Fatalismus völlig überwindend, ebenso jedes Verdienst des Menschen ausschließt. Wie eine solche Theorie gestaltet sein müßte, und wie sie sich zu den Lehrsätzen der katholischen Kirche verhalten wird, das muß der Gegenstand unserer nächsten Vorlesung sein.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Ueber die Möglichkeit, die menschliche Freiheit gegenüber der göttlichen Gnade festzuhalten und doch jedes Verdienst des Menschen auszuschließen. Katholische Lehre von der Freiheit.

Wollen wir uns über das Verhältniß der menschlichen Thätigkeit zu der des heiligen Geistes in den entscheidenden Momenten des religiösen Lebens und vor allen in dem entscheidendsten unter ihnen, nämlich im Moment der Bekehrung oder des Uebergangs von der niederen natürlichen Sphäre in die höhere geistliche, eine der heiligen Schrift, dem religiösen Bewußtsein und der Erfahrung entsprechende und zugleich philosophisch haltbare Ansicht bilden, die uns dann in der Beurtheilung kirchlicher Lehrbestimmungen zu leiten hat, so können wir nicht umhin, unser Streben zuvörderst gegen die Einwürfe derjenigen sicher zu stellen, welche jede Wahlfreiheit des Menschen, unter welcher Modification sie auch aufgestellt werden möge, aus philosophischen Gründen für undenkbar erklären. Dann erst werden wir den von religiösem Standpunkt aus sich erhebenden Einwand berücksichtigen, daß eine Theorie, wie diejenige, welche wir aufzustellen im Begriff sind, dem Menschen ein Verdienst zuschreibe.

Die philosophischen Gegner jeder Willensfreiheit, mögen sie nun auf entschiedeu pantheistischem oder mehr theistischem Standpunkte stehen, sind darin einig, daß mit dem Begriff des Geschöpfs auf der einen Seite und mit dem Begriff einer absoluten causa causarum oder eines allmächtigen Gottes auf der anderen Seite, der Begriff absoluter Abhängigkeit des endlichen

Wesens oder des Geschöpfes gegeben sei. Durch diese aber ist jede Möglichkeit der Selbstbestimmung ausgeschlossen, und jede Aussage unseres Selbstbewußtseins, welche auf eine Selbstbestimmung hindeutet, wird für Täuschung erklärt. Diesen allen müssen wir entgegnen, daß die ganze göttliche Offenbarung von einem Schöpfungsbegriff ausgeht, der von dem ihrigen wesentlich verschieden ist. In der Lehre von der Schöpfung und in der von den göttlichen Attributen liegt die Differenz, welche unsere Ansicht von der entgegenstehenden scheidet. Denn die letzten philosophischen Gründe der Deterministen sind, beim Lichte betrachtet, Voraussetzungen, welche den Gedanken des Christenthums über die göttliche Freiheit und das Verhältniß Gottes zur Welt diametral widersprechen. Die christliche Lehre geht davon aus, daß Gott im Besitze der höchsten Macht über sich selbst ist, und seine unbedingte Freiheit auch gegen sich selbst und den Gebrauch seiner Eigenschaften wenden kann, ohne dadurch einer Privation zu unterliegen. Vielmehr bleibt Er in seiner tiefsten Selbstentäußerung immer der, der er ist, und kann jeden Augenblick zur vollen und ungehemmten Entfaltung seiner Attribute nach außen hin zurückkehren. Wir könnten leicht zeigen, daß schon einigen tiefsinnigen Aeußerungen Tertullian's, die später in der Dogmatik nicht genug verarbeitet worden sind, solche Ideen zu Grunde liegen. Gottes ganzes Verhalten seiner Schöpfung gegenüber ist das der Selbstentäußerung, denn der Moment, in welchem er seiner ganzen Allmacht und seiner Heiligkeit volle Wirksamkeit gestatten würde, wäre kein anderer, als das Weltgericht. Diese Zurückhaltung und freiwillige Beschränkung seiner selbst hebt aber nicht etwa erst mit der Entstehung des Bösen an, sondern schon mit dem allerersten Schritte zur Schöpfung, den Gott thut. Ohne sie ist das Werden der Welt aus Nichtseiendem, ist die Entstehung des Bösen, ist die Geschichte der Menschheit, ist endlich die Menschwerdung undenkbar. Denn in der Menschwerdung erreicht diese Selbstentäußerung Gottes

als κένωσις ihre letzte und wunderbarste Höhe. Die Welt ist nicht, wie Schleiermacher es darstellt, der absolute und erschöpfende Ausdruck der göttlichen Allmacht; Gott selbst hat es sich versagt, und versagt es sich fortwährend, in ihr seine unendliche Macht gleichsam auszuschütten; die Welt selbst könnte dann nicht eine endliche sein, was sie nun einmal ist. Die Geschichte ist nur unter Voraussetzung einer fortwährenden Suspension göttlicher Allmacht und Allwissenheit verständlich. Diejenigen, welche läugnen, daß Gott eine solche sich auferlegen kann, meinen damit seine Absolutheit zu retten, aber in Wirklichkeit heben sie dieselbe auf. Diese Vorstellung von der göttlichen Freiheit und dem Verhalten Gottes zur Welt begründet schon für sich allein die Möglichkeit, nun auch eine Entstehung und ein Bestehen des Bösen ohne Betheiligung Gottes und eine Freiheit des Menschen zu denken. Als zweite Grundlage für die Lehre von der Fähigkeit, zuvörderst des Urmenschen, in der Entwicklungsprobe sich selbst zu bestimmen und mit voller Unabhängigkeit rein aus sich heraus zu handeln, tritt nun aber noch die Lehre vom göttlichen Ebenbilde hinzu. Denn mit dieser ist eben dieß gesagt, daß die Schöpfung des Menschen in einer Weise eingeleitet war, durch welche es ihm möglich war, wie ein in sich selbst fußendes und wurzelndes Wesen Gott gegenüber zu stehen. „Ein Wesen, das den Grund seines Daseins nicht in sich „selbst hat, kann auch nie und nirgends den Grund seines „Handelns in sich selbst haben," — diesen Satz kennen wir als das Axiom der spinozistischen Denkweise. Wir müssen ihn uns aneignen und nur die Behauptung hinzufügen: nun aber hatte der Mensch, dieß einzige Wesen wahrhaft göttlichen Geschlechts, eine Stellung angewiesen bekommen, in der er sich wie ein den Grund seiner Existenz in sich selbst habender verhielt; er konnte also auch in einer Weise handeln, die ihren Grund nur in ihm selbst hatte. Die Reformatoren haben, um die Lehre vom liberum arbitrium zu entkräften, ihr zu Zeiten den Vorwurf ent-

gegengehalten, sie mache den Menschen zu einem Gott und übertrage ihm göttliche Prärogativen *). Ja es ist so; sie macht ihn gottähnlich, aber sie thut dieß eben nach Vorgang der heiligen Schrift, und die göttliche Prärogative, an der ihm die Schrift Antheil gestattet, muß als in der Ebenbildlichkeit enthalten gedacht werden.

Hieran ist nun aber die weitere Behauptung zu knüpfen, daß das wesentliche Verhältniß Gottes zum Menschen, welches nach Gottes Rathschluß das bleibende sein soll, das von Persönlichkeit zu Persönlichkeit ist. Ist der Mensch noch so tief in Gebundenheit und Unfreiheit gesunken, durch die Erlösung soll es erreicht werdeu, daß er wieder zum wahrhaft persönlichen Dasein befreit werde und als Persönlichkeit Gott gegenüber stehe. Denn in dieser Weise will Gott ihn ehren, daß Er verzichtet, ihn als bloßen todten Stoff zu behandeln; Gott hält es vielmehr nicht unter seiner Würde, ihn gewissermassen als einen mit sich ebenbürtigen zu behandeln. Er legt in des Menschen Hand fortwährend die Möglichkeit dem göttlichen Willen zu widerstehen und begibt sich, um den menschlichen Willen zur Harmonie mit dem göttlichen zu bringen, jedes Zwanges. Denn dieß ist die Streitfrage zwischen uns und den Deterministen, wenn wir sie auf ihren wahren Gehalt reduciren: ob Gott den Menschen als bloßes Naturwesen, als wissenloses Object behandelt, um sich so durch ihn zu verherrlichen, oder ob er ihn als Persönlichkeit behandelt und um die freie Anbetung, Bewunderung und Gegenliebe seines Geschöpfes gleichsam zu werben sich herabläßt. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß Gott, sobald er nur will, seine Allmacht auf den Menschen wirken lassen kann, um ihn aus einem Bösen zu einem Guten zu machen, aber wir behaupten zugleich, daß dieß Aufhebung

*) Vgl. Möhler, Symbolik, S. 242 und die dort angeführte Stelle aus Luther de servo arbitrio.

der Persönlichkeit, daß es zum mindesten Vernichtung der alten und Erschaffung einer neuen Persönlichkeit, somit auch Vernichtung der Identität oder Continuität des Bewußtseins sein würde. Der Apostel erinnert uns zu unserer Demüthigung an die unbestreitbare Macht Gottes, mit der Menschheit als mit einer massa perditionis, nach Augustinischem Ausdruck, zu verfahren *). Ja, er hat das Recht dazu, er kann es, sobald er nur will. Ob er es aber will, ob er wirklich wie ein Töpfer den indifferenten todten Stoff, so uns Menschen rücksichtslos behandelt, dieß hat der Apostel nie gesagt, und er hat es, wenn nicht alle Analogie des Glaubens trügen und alle Einheit des göttlichen Geistes in den heiligen Schriften zu Grunde gehen soll, gar nicht sagen können. Denn es ist nicht so. Gott selbst hat uns durch Offenbarung und Geschichte berechtigt zu sagen: Er handelt nicht so mit denen, die, wenn auch in tiefster Entstellung, immer noch sein unvertilgliches Ebenbild an sich tragen.

Er kann, ich wiederhole es, wenn er will, als unwiderstehliche Naturgewalt über den Menschen kommen, ihn gleichsam von hinten überfallen, ihn mit einer innern Nothwendigkeit umgestalten und verklären und dabei dem Menschen die täuschende Vorstellung lassen, als ob dieß alles unter seiner freien Einwilligung geschehe. Aber eine andere Frage ist es, ob dieß wirklich seine Weise, endlich wieder eine andere, ob dieß, wenn dem in einzelnen Fällen wirklich so wäre, seine einzige Weise des Wirkens ist? Wer dieß mit Calvin und Schleiermacher behauptet, der macht, wie der letztere es in einer höchst bedeutsamen Stelle offen gesteht, das ganze religiöse Leben und die ganze Geschichte des Reiches Gottes zu einem höheren Naturproceß. Wer es aber auch sei, der eine solche Lehre vorgetragen hat, — eine christliche Lehre ist sie nicht.

*) Dieß, und nichts weiter, ist der Sinn von Röm. 9, 20. 21.

Wir sind jetzt auf dem Punkte, wo wir zwei Fragen von einander trennen müssen, welche die Reformatoren für untrennbar gehalten haben. Erstens: Besitzt der Mensch in sich selbst die Kraft, wahre Gottesfurcht, wahre Liebe und wahres Vertrauen zu Gott zu produciren, oder doch dem äußerlich verkündigten Evangelium ohne innere befreiende Einwirkung des heiligen Geistes zu glauben? — eine Frage, die wir ebenso entschieden als es die Reformatoren thaten, verneinen müssen. Zweitens: Wird der Mensch in den entscheidenden Momenten des religiösen Lebens von Gott als Persönlichkeit oder wird er als passives Object behandelt? Die bejahende Antwort auf den ersten Theil dieser Frage haben wir gegeben; und wir müssen nun erst noch sehen, ob etwa dieses ja durch jenes nein, oder das nein durch das ja aufgehoben wird. So meinten es die Reformatoren. Mit dem einen Satze glaubten sie auch den andern verwerfen zu müssen. Mit einem persönlichen Verhalten des Menschen schien ihnen zugleich ein eigener Ruhm des Menschen unfehlbar gesetzt. Nicht mehr würde es heißen: „Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht Jemand rühme.“ — „Es ist euch geschenkt, an Christum zu glauben“ — „Gott ist es, der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.“ Jener Spruch würde, so meinten sie, seine Wahrheit nicht mehr haben, durch den Augustin nach seinem eigenen Geständniß bis zur höchsten Spitze seiner Lehre, zur Annahme einer allmächtig siegenden und alles allein wirkenden Gnade getrieben worden ist: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest, so du es aber empfangen hast, was rühmest du dich, als der es nicht empfangen hätte?“

Unmittelbar sagen nun jene Sprüche und die ihnen ähnlichen das nicht aus, was die Augustinische Ansicht in ihnen findet. Sie bestimmen nichts über das Wie des göttlichen Wirkens, nichts über die Art und Weise des Empfangens, ob

es wirklich mit freier Einwilligung oder nur scheinbar in der Form freier Hinnahme, im Grunde aber als innere Nothwendigkeit erfolgt. Der Berufung auf diese Stellen können wir nur die Bedeutung beimessen, daß sie uns mahnen, dem Menschen nicht das mindeste Verdienst einzuräumen; jedes solche ist in ihnen ausgeschlossen. Dieß ist nun aber auch bei unserer Theorie, wenn sie nur richtig verstanden wird, der Fall.

Gott wirkt mannigfaltig auf den menschlichen Willen und er steigert vielleicht in einzelnen Fällen diese Wirkung bis dahin, wo sie als eine unbesiegbare erscheint. Indessen dürfen dann solche Fälle, falls sie wirklich vorkommen, nicht zum allgemeinen Gesetz erhoben werden. Selbst zu Saulus ward nicht gesagt: es wird dir unmöglich —, sondern nur „es wird dir schwer sein, wider den Stachel zu löcken.“ Gott wirkt auf den Willen durch die Erkenntniß und durch das Gefühl. Und ich meine hier nicht nur jene ohnehin vom Zuthun des Menschen in tausend Fällen unabhängige, also unverdiente Einwirkung auf Erkenntniß und Gefühl, die von außen her ergeht; sondern es kömmt eine von allen wahren Christen erfahrene wunderbare und geheimnißvolle Einwirkung des heiligen Geistes auf Erkenntniß und Gefühl hinzu, vermöge deren dieselben äußeren Bedingungen, das Vernehmen derselben Wahrheit oder das Erleben desselben Schicksals auf den einen Menschen einen ganz andern Eindruck hervorbringen, als auf den andern. Oft ohne allen äußern Anlaß oder nur bei einem anscheinend ganz zufälligen Anstoß weckt der Geist der Gnade das tiefste überwältigendste Gefühl der Hülflosigkeit und eine oft nicht verstandene Sehnsucht nach Freiheit, Heiligung und Frieden. So werden nicht nur die äußeren, sondern die wichtigeren innerlichen Hindernisse hinweggeräumt, welche dem Zustandekommen des Glaubens und dem Uebergang in den Stand der Gnade im Wege stehen. Und es streben diese Wirkungen einem Ziele zu,

wo es dem Menschen nicht nur frei gestellt, sondern unendlich nahe gelegt wird, die göttliche Gnade anzunehmen, und auf das Wort des Evangeliums hin sich als einen Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit zu betrachten. Dieß aber ist nichts anders, als der wahre seligmachende Glaube. Müssen nun aber alle diejenigen, welche hiezu gelangt sind, bekennen, Gott habe ihnen die Annahme seiner Liebe unendlich nahe gelegt, so bekennen sie damit, daß ihr Verdienst, — gesetzt, daß Annehmen ein Verdienst wäre, was es nicht ist — ein unendlich kleines, also gar keines ist. Denn sie werden sich bewußt sein, daß sie in gewissem Sinne gar nicht anders konnten, als eingehen auf die angebotene Gnade. Denn das Nichteingehen wäre, wie die größte Thorheit, so zugleich der größte und unnatürlichste Frevel gewesen. Ein unendliches Verbrechen aber, da, wo seine Vermeidung unendlich leicht gemacht war, nicht begangen zu haben, begründet doch wohl keinen Ruhm und kein Verdienst. Wir sagen, ein solcher Frevel wäre gegen die Natur des Menschen. Damit ist aber weiter nichts gesagt, als daß diese Natur noch keine dämonische ist. Dem Menschen aber, der nur dieß und weiter nichts von sich aussagt, daß er kein Teufel sei, wird Niemand Stolz und Vermessenheit zuschreiben dürfen. Denn dieß ist wahrlich zur christlichen Demuth nicht nothwendig, den Unterschied zwischen diabolischem und menschlichem Bösen für nicht seiend zu erklären. Augustin's System verweist im Hintergrunde allerdings auf einen derartigen Gedanken. Denn es ließe sich darthun, daß diesem System eigentlich die Meinung zu Grunde liegt: durch Adam's Fall seien alle in ihm beschlossenen Individuen eben so verwerflich vor Gott geworden, als die gefallenen Engel, ihr Zustand könne ebenso wenig Anspruch auf Erbarmen machen, als jener. Hiemit steht dann der weitere Gedanke in Verbindung, daß die Auserwählten aus freier Gnade nur dazu auserwählt worden seien, um einst im Himmel die Stelle der gefallenen Engel einzunehmen.

Aber die heilige Schrift stellt dem Menschen nirgends die Forderung, daß er sich, um sich alles Verdienstes zu entschlagen, dem Teufel gleichachten müsse, sie rechnet es demjenigen, der sich nur dieß bewußt ist, eben nicht diabolisch, sondern wie sich von selbst verstand, seiner noch nicht diabolischen Natur gemäß gehandelt zu haben, nicht als Selbstlob an. Denn was sich von selbst versteht, das gibt keinen Grund zum Eigenlob ab.

Die Substanz des Menschen ist gut und von Gott geschaffen. Dieß sagt auch die protestantische Lehre. Aber sie ist nicht nur dieß, sie ist zugleich in ihrer tiefsten Entstellung noch Gottverwandt. Wird der Schutt des eingestürzten Tempels, womit das edle Fundament gottähnlicher Substanz im Menschen bedeckt ist, hinweggeräumt, so muß sich in seinem tiefsten wieder frei werdenden Lebensgrunde die heilige Sehnsucht nach seinem Ursprung, der Zug zu Gott hin regen; folgt er nun diesem durch Wirkung der zuvorkommenden Gnade lebendig gewordenen Zuge, verhält er sich nicht widerstrebend, sondern receptiv gegen die von oben kommende Hülfe, so thut er nichts als das, wovon er voraussetzen muß, daß es jeder andere Mensch in dem gleichen Falle auch gethan haben würde.

Und so können wir sagen: wenn gleich derjenige, der in das Reich der Gnade eintritt, auch widerstehen und den Eintritt versagen konnte, so entspringt doch aus der Vergleichung mit andern, die noch nicht in das Reich Gottes eingetreten sind, kein Ruhm für ihn. Denn, weil das Eintreten eines solchen entscheidenden Momentes, und die dem Menschen bis auf ein unendliches Minimum entgegenkommende Gnade, nicht allein durch äußere Verhältnisse, zum Beispiel durch das Anhören derselben Verkündigung, bedingt ist, sondern auch durch ein inneres Walten des Geistes, welcher wehet, wo er will, so kann ich, wenn ich durch eine Verkündigung der Wahrheit gerettet worden bin, auf denjenigen neben mir, der durch sie nicht gerettet worden ist, nicht hochmüthig oder vorwurfsvoll herabsehen, weil ich nicht

zu wissen vermag, ob auch auf sein Inneres die begleitende Wirkung des heiligen Geistes mit gleicher Intensivität ergangen ist. Denn die lutherische Lehre, welche voraussetzt, daß bei einer und derselben Predigt des Wortes auch ganz die gleiche innere Geisteswirkung auf alle Hörer ergehe*), ist eben nicht gegründet. Derjenige, welcher wahrhaft Christ geworden ist, wird daher auf jeden, der es noch nicht ist, mit gleich großer Demuth und Erbarmung blicken, erfüllt von der Ueberzeugung: wenn jenem die Macht der Wahrheit und Liebe innerlich jemals so nahe gekommen wäre, wie sie mir ohne all mein Verdienst gekommen ist, er würde nicht nur das sein, was ich bin, sondern mich weit hinter sich lassen und beschämen.

Wir erkennen also die ganze Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten an; wir bekennen, daß keine äußerlichen Veranstaltungen, keine menschlichen Hülfeleistungen und keine eignen Kräfte des Menschen sie überwinden können. Aber wir müssen zugleich behaupten: so mannigfaltig die göttlichen Führungen mit den Menschen sind, darin treffen sie zusammen, daß sie im religiösen Leben Momente herbeiführen, in denen der Mensch sich gleichsam in die Stellung des ersten Menschen restituirt fühlt, und mit freier, ihm unendlich nahe gelegter, und seiner Natur entsprechender Gegenliebe die göttliche Liebe anzunehmen befähigt wird**). Nicht allen Menschen kommen solche

---

*) Dieß ist unläugbar die Meinung altlutherischer Dogmatiker bei dem, was sie über die efficacia des göttlichen Wortes behaupten.

) Im Grunde dieselbe Theorie, die ich hier aufstelle, wird man, nur weit tiefer und umfassender, ausgesprochen finden in folgender schönen Stelle aus Baader's **Fermenta Cognitionis 1. Heft. 1822. S. 8. 9.: „Man sieht aber hiemit auch klar ein, daß bei einer solchen freien Wahl zwischen Gutem und Nichtgutem, im Falle einer bereits in der Kreatur vorhandenen Neigung zum letzteren, wenigst für den Moment der Wahl eine Wiederbefreiung von dem bestimmenden Einflusse der bösen Neigung, ein Inne-

entscheidende Augenblicke im Leben. Unzähligen, selbst unter den Christen, kommen sie im Diesseits wenigstens nie; sie bleiben zeitlebens auf den Vorstufen stehen, auf welchen das Zustandekommen des lebendigen Glaubens sich vorbereiten soll. In Beziehung auf diese vorbereitenden Zustände wiederholt sich jetzt die Frage: ob auch in ihnen, wie in und nach der eigentlichen Bekehrung, ein freies Verhalten des Menschen gegen die Wahrheit und den heiligen Geist stattfindet?

Daß dem wirklich so sei, darauf scheint uns die Consequenz des einmal aufgestellten Satzes mit Nothwendigkeit zu führen. Auch in dem Bereiche des natürlichen Lebens, so lange nur das Gesetz und das angeborne Gewissen sich als das bestimmende Princip eines sittlich-religiösen Verhaltens geltend zu machen sucht, findet dasselbe Bewußtsein der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit statt, welches uns in den klarsten Augen-

---

halten und gleichsam zum Schweigenbringen derselben stattfindet, und daß eine solche momentane Wiederbefreiung der Kreatur natürlich nicht ihr eigen Werk und Thun sein kann; mit andern Worten, daß die Zeit in dieser Hinsicht der Kreatur eine Gnaden- (Erlösungs-) Zeit ist, indem ihre Ur- und Grundlüge, die sie mit einem Male in sich sprach, und hiemit, sich allein überlassen, in alle Ewigkeit fort nur Böses aussprechen konnte, ihr in dieser Zeit gleichsam en détail oder in jeder einzelnen Anwendung wieder vorgehalten und vorgelegt, und ihr zugleich die Freiheit gegeben wird, jede derselben (durch freiwillige Uebernahme des Schmerzens der Selbsttilgung ihres Grundes) wieder zurückzunehmen oder neuerdings zu bestätigen. Und so begreift man denn auch, daß die Freiheit der Wahl, welche ein bereits gefallener und in der Zeit lebender Geist übt, von jener, welche selber in seinem primitiven unentschiedenen oder Unschuldszustand ausübte, wohl unterschieden werden muß, so wie man sich hiedurch überzeugt, daß das Vermögen der freien Willkühr durch seine successive Ausübung im Zeitlichen wirklich aufgewendet wird, bei guter Verwendung die Unmöglichkeit des Rückfalls ins Böse (dessen Wahl) bei nicht guter die Unmöglichkeit einer ferneren Wahl des Guten zur Folge habend."

blicken des höheren Lebens und nach dem Empfange der Gnade begleitet. Und nicht nur auf äußere Handlungen erstreckt sich dieß Bewußtsein der Freiheit, — in Beziehung auf welche es von der streng protestantischen Ansicht für ganz richtig erklärt wird — auch die innere Conception böser Gedanken und die geheime Hingabe an verbotene Neigungen findet nicht ohne ein Schuldbewußtsein statt, welches dem Menschen sagt, daß ein Reagiren gegen dieselben in seiner Macht stünde. Und wo ein solches wirklich anfängt und jener von Paulus im siebenten Kapitel des Briefs an die Römer beschriebene innere Kampf beginnt, da ist der Mensch auf dem Wege der Vorbereitung zum Uebergang in den Stand der Gnade. Nehmen wir nun aber an, daß jeder Entschluß, jeder neue Ansatz des Kampfes, der, wenn auch an sich ohnmächtig die Macht der Sünde zu vernichten, ihn doch in den der Gnade fähigen Zustand tiefer hineinführt, des Menschen eigne und freie Willensthat ist, so rücken wir unvermerkt derjenigen Ansicht immer näher, welche dann das Eintreten der Rechtfertigung wenn nicht als wohlverdienten, doch als billigen Lohn für den guten Gebrauch des freien Willens und der eignen Kräfte betrachtet. Wir haben dann, wenn wir annehmen, daß der Mensch durch seine eigene Gewissenhaftigkeit zum Evangelium hingeführt werde und dieses als eine Art Belohnung derselben empfange, nicht etwa nur die tridentinische Lehre von der Disposition für die Rechtfertigung, sondern das scholastische **meritum de congruo**, und wir befinden uns nicht mehr weit von dem Satze des äußersten Pelagianismus, den Cölestius aufgestellt haben soll: **Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia, si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus.** Eine solche Ansicht, welche für Gott nichts mehr übrig läßt, als den guten Gebrauch der Freiheit oder die Treue des Menschen von Stufe zu Stufe zu belohnen, meint nun zwar in Aussprüchen wie jener: „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe, wer aber nicht

hat, dem wird auch genommen, was er hat," eine Bestätigung zu finden. Hiebei wäre aber zu erinnern, daß Christus bei denen, welchen er dieß sagt, eine von ihm selbst an sie ergangene Verkündigung göttlicher Wahrheit (mithin eine **gratia praeveniens**) voraussetzt, daß dagegen diejenigen, denen zum erstenmal das Evangelium entgegenkömmt, aufgefordert werden, als solche, die nichts haben, die Reichthümer der göttlichen Gnade in Empfang zu nehmen.

Um nun allen solchen Folgerungen zu entgehen und alle Beispiele, welche, wie das des Centurio Cornelius, für eine Selbstthätigkeit des Menschen zu seiner Befähigung für das Reich Gottes sprechen, mit einemmale zu entkräften, dehnte Augustinus auch auf alle diese vorläufigen Erfahrungen den Begriff der siegenden oder unwiderstehlichen Gnade aus. Der bloße Entschluß oder Wunsch, sich taufen zu lassen, ist bei Augustin, dem jener die Gebiete des Gesetzes und des Evangeliums scharf scheidende Begriff des rechtfertigenden Glaubens, wie ihn die Reformatoren aufstellten, fehlt, eine Wirkung der allmächtigen Gnade.

Wollten wir uns nun aber auf dieß schwierige Gebiet mit einigem Erfolg einlassen, so müßten wir mehrere der wichtigsten psychologisch-ethischen Fragen zur Evidenz bringen können, die in unserem protestantischen System ihre volle Erledigung noch nicht gefunden haben. Denn nach diesem scheint es mir zuvörderst nichts weniger als klar zu sein, ob die Einwirkung des heiligen Geistes schon unter dem Gesetze stattfindet, oder ob es hier nur das angeborene oder mit der menschlichen Natur wie sie ist unmittelbar gesetzte Gewissen dasjenige ist, was der Bekehrung vorarbeitet. Denn eben bei der **gratia praeveniens**, über welche die Concordienformel keineswegs einen vollständigen Aufschluß gibt, fragt es sich, ob ihre Wirkung erst mit den ersten Eindrücken des Evangeliums oder schon in jenen Zeiten beginnend zu denken ist, in welchen der Mensch bloß der Zucht seines Gewissens oder des Gesetzes überlassen ist. Dieß führt

auf die an sich so unendlich schwierige Lehre vom Gewissen. Hier kann weder diejenige Ansicht genügen, welche dasselbe als eine unmittelbare und persönliche Action des heiligen Geistes auf das Innere des Menschen faßt, indem dann seine Verirrungen nicht erklärlich sein würden, noch diejenige, welche sich mit dem abstract gefaßten Begriffe eines ins Herz geschriebenen Gesetzes begnügt, da eben diese von dem Apostel gewählte Bezeichnung selbst erst wieder der Erklärung bedarf, und hiezu die Bemerkung nicht ausreicht, es sei ein Rest des göttlichen Ebenbildes im Menschen. Das Gewissen muß vielmehr, wie mir scheint, als eine allerdings auf der Urverwandtschaft beruhende Sympathie des Menschen mit Gott gefaßt werden, als ein unwillkührliches Mitempfinden des verletzenden Eindrucks, welchen eine böse That oder ein böser Vorsatz auf Gott macht.

Hiemit ist denn nicht ausgeschlossen, das irgend eine andre, auf Vorurtheil und falscher Tradition beruhende Empfindung in der Form des Gewissens auftreten und insofern von einem irrenden Gewissen die Rede sein kann. Ist nun aber das Gewissen eine solche Sympathie des Menschen mit seinem Gott, an welche der heilige Geist anknüpft, um sie zur vollen Reinheit, Zartheit und Bewußtheit zu verklären, so wird sich die Gränze, wo diese restaurirende Wirkung des heiligen Geistes zur natürlichen Regung hinzukömmt, nie bestimmen lassen. Ein wirkliches Hinzukommen übernatürlicher Wirkung zu dem natürlichen Gottesbewußtsein auch in den Zeiten und Regionen, welche durch kein Licht traditioneller und äußerer Offenbarung erhellt sind, lehrt nun aber die heilige Schrift in einer von unserer alten Dogmatik nicht völlig verarbeiteten Stelle unzweifelhaft. Ich meine den Eingang des Evangeliums Johannis und zwar einen der daselbst ausgesprochenen Gedanken, den wir schon früher einmal berührt haben. Es ist dort die Rede von einer Einwirkung des Logos auch auf die Heidenwelt, auf jeden Menschen. Der Logos, der einst Licht und Leben der Menschen

war, wollte sich seit dem Sündenfalle schon in der ganzen vorchristlichen Geschichte zunächst wieder als Licht der in Finsterniß gesunkenen Menschheit wirksam machen, um dann auch das Leben ihr wieder mittheilen zu können. Alle diese seine Einwirkungen waren aber Einwirkungen auf die Freiheit der Menschheit und in ihrem Erfolg nicht durch Unterstützung der Allmacht gesichert, sondern durch das freie Verhalten der Menschen bedingt. Also wieder eine Analogie, welche uns darauf schließen läßt, daß das Verhalten der Menschen in den Vorbereitungszuständen überhaupt als ein freies zu denken ist, ein Geständniß, das wir nicht länger zurückhalten dürfen. Ehe wir aber die Folgerung einer Verdienstlichkeit des empfänglichen Verhaltens gegen die **gratia praeveniens**, und die im Gewissen und natürlichen Gottesbewußtsein sich aufdrängende Wahrheit zugeben, müssen wir erinnern, daß dieses ganze Verfahren Gottes mit dem Menschen als ein erziehendes zu betrachten ist. Der Begriff der Erziehung selbst aber enthält eben die zwei Momente, deren Vereinigung wir hier bedürfen, einmal, daß sie ein die Freiheit nicht aufhebendes Verfahren ist, und zweitens, daß sie da, wo sie mit unendlicher Weisheit und Liebe durchgeführt wird (wie dieß bei der göttlichen Erziehung der Fall ist), im Fall ihres Gelingens kein Verdienst und Rühmen desjenigen begründet, an dem sie gelungen ist.

Alle Einwirkungen Gottes auf den Menschen durch Gesetz und Gewissen, mögen wir sie uns mehr als mittelbare oder mehr als unmittelbare denken, sind erziehende und haben in der Befähigung zum Christenthum und zur Herstellung des göttlichen Ebenbilds im Menschen ihren Zweck. Mit dieser allgemeinen Wahrheit ist nun aber keineswegs die Formel gegeben, unter welche die unendlich mannigfaltigen Führungen Gottes im Leben jedes Einzelnen mit ihren Resultaten subsumirt werden könnten. Denn die wirkliche Geschichte mit ihren individuellen Erlebnissen widerstrebt nun einmal jeder Einzwängung in einige wenige

Kategoricen. Dieß müssen wir nicht nur gegen diejenigen behaupten, welche sagen: die Gnade wirkt entweder allmächtig oder sie wirkt gar nicht, sondern auch gegen jeden, der unsern bisherigen Erörterungen die Deutung geben wollte: also ist von einem auf Selbstbestimmung begründeten redlichen oder empfänglichen Verhalten des Menschen gegen die Eindrücke der gratia praeveniens seine Seligkeit abhängig. Denn daraus würde sofort folgen, daß der gewissenhafte Mensch nun auch jedesmal nothwendig Christ würde, womit wieder das ganze Evangelium von Christo dem „Arzte der Kranken und nicht der Gesunden" aufgehoben wäre. Denn in der Mannigfaltigkeit innerer Führungen tritt besonders jener merkwürdige und durch nichts näher zu erklärende Unterschied einer zweifachen Gewissenhaftigkeit, daß ich so sage, hervor. Die eine, der wir in vielen Fällen nicht streitig machen können, daß sie Gewissenhaftigkeit ist, endigt mit stoischem Tugendstolz, das heißt mit Unfähigkeit für das Reich Gottes. Die andere endigt mit der Frage: „ich elender Mensch, wer wird mich erretten aus diesem Leibe des „Todes!" Ihr wird die erlösende Antwort: „die Gnade Gottes „durch Jesum Christum unsern Herrn"*). Die sich selbst richtende Aufrichtigkeit aber, die wir in dieser zweiten Entwicklung der Gewissenhaftigkeit unter dem Gesetze wahrnehmen, wird nun in unzähligen Fällen im Menschen erst dadurch geweckt, wenn er in eine schwere Sünde gefallen, oder doch innerlich bis an die Gränze einer Uebelthat gelockt worden ist, zu der er sich nie für fähig gehalten hätte. Sieht er sich so am Rande eines Abgrunds, dann erwacht oft im Menschen plötzlich das tiefste Gefühl der Hülflosigkeit und seine Rettung ist entschieden. Denn wer auch nur eine einzige Sünde wahrhaft bereut, dem ist die Gnade bereit, weil in dieser einen

*) Dieß halte ich Röm. 7, 24. 25. für die richtige Lesart: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. nicht: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ κ. τ. λ.

Reue die Bereitwilligkeit, jede andere Sünde, die ihm klar wird, ebenso zu bereuen, gesetzt ist. Aber warum nun gerade in dem einen Menschen jenes Ergebniß, in dem anderen dieses zu Stande kommt, dieß ist es, was wir nicht erklären können. Es genügt nicht zu sagen, der eine ist unaufrichtig (er hasset das Licht), der andre aufrichtig (er kömmt an das Licht) und dieß zwar in Folge seiner Selbstbestimmung. Hier ist vielmehr der eigentliche Ort, an welchen die Anerkennung wunderbarer und unerforschlicher Wege Gottes mit den Menschenkindern gehört. Denn eben die jetzt bezeichneten Erfahrungen, nur im Großen und Ganzen der Völkergeschichte, hat Paulus im Auge, wo er in Bewunderung der Gerichte des unerforschlichen Gottes ausbricht*). Denn eben jene zweifache Entwicklung hatte sich im Großen an Israel und an den Heiden gezeigt. Israel war mit seiner Anhänglichkeit an das Gesetz, mit seiner eifrigen und gewissenhaften Legalität, in den Pharisäismus und in die Verblendung für das Licht des Evangeliums hineingerathen. Nicht alle Israeliten, welche den Apostel verfolgten, waren von innerer bewußter Schlechtigkeit erfüllt, wie sie Christus an den Lenkern des Volkes aufgedeckt hat, sondern Paulus konnte ihrer vielen das Zeugniß geben: „sie haben Eifer für Gott, „nur ohne richtige Erkenntniß" (Röm. 10, 2), wie er von sich selbst als einem pharisäischen Verfolger des Christenthums sagt: „ich habe es unwissend gethan, im Unglauben" (1 Tim. 1, 13). Unter den Heiden dagegen war durch verborgene Wirkung Gottes jene große Zahl innerlich wahrhaft vorbereiteter Seelen vorhanden, das heilige σπέρμα, das in der Menschheit da sein mußte, ehe Christus kommen konnte**), die zum ewigen

*) Röm. 11, 32—35.

**) Dieß ist der Sinn von Galat. 3, 16. 19. So lange man unter σπέρμα den verheißenen Christus versteht und nicht das Geschlecht der Auserwählten, welchem die Verheißung gilt (ᾧ — nicht ὅ — ἐπήγγελται v. 19), kann man zum Verständniß dieser schweren Stellen nicht gelangen.

Leben, d. h. zu seiner Aufnahme verordneten, d. h. innerlich von Gott befähigten zerstreuten Kinder Gottes (vgl. Act. 13, 48 und Joh. 11, 52). Nur eines Wortes der Zeugen des Evangeliums bedurfte es, um in ihnen das ganze Bewußtsein unendlicher Armuth, Nichtigkeit und Zerrissenheit zu wecken und die wunderbarste Ausgießung des heiligen Geistes über sie herbeizuführen. Aber nicht bleibt der Apostel bei dem überraschenden Ereignisse allein stehen, daß dort Verblendung, hier Begnadigung das Ergebniß der Predigt des Evangeliums war; er richtet seinen Blick noch auf eine Zukunft, auf eine große Wendung der Dinge, in welcher sich die göttlichen Führungen erst vollenden werden. Die heidnischen Völker, welche in das Reich Gottes eingehen, werden sich im Laufe der Zeit der empfangenen Güter ganz unwürdig machen, und die Zeit der Gnade über ihnen wird ihr Ende erreichen. Dann wird ganz Israel in das Reich der Gnade eingehen; sein ganzer jetziger Zustand der Verblendung wird sich dann selbst als eine große Vorbereitungszeit erweisen. Gefangen und während des allgemeinen Verfalles bewahrt unter dem Joche seiner Satzungen und Ueberlieferungen, wird Israel innerlich reifen für die Annahme des Evangeliums und durch eine neue Ausgießung des heiligen Geistes als das wunderbarste Zeugniß der göttlichen Weisheit und Liebe erscheinen*).

Wir dürfen von hier aus vielleicht einen Blick auf das Leben und Schicksal der Einzelnen zurückwerfen. Nicht so hart, wie es von dem Standpunkt der Reformatoren aus geschah, wird derjenige beurtheilt werden dürfen, welcher auf eigne Gerechtigkeit sich blind verläßt, aber dabei nach dem Maaße seiner geringen Erkenntniß aufrichtig und frei von bewußter Schlechtigkeit ist. Solche Menschen, wie sie unter den Pharisäern waren, hat Christus in dem Gleichniß vom verlorenen Sohne unter dem

*) Dieß sind die Grundgedanken von Röm. 11.

Bilde des älteren Sohnes dargestellt und mit großer Schonung beurtheilt *). Eben in dem Maaße als solcher Menschen gewöhnlich eine räthselhafte Blindheit sich bemächtigt hat, in der ihnen die einfachsten Lehren des Evangeliums völlig verschlossen sind, ist noch Hoffnung für sie vorhanden. Sie stehen nicht auf gleicher Stufe mit jenen, die gegen die Anfänge einer bessern Erkenntniß gefrevelt haben. Judas war nicht mehr zu retten, aber aus Saulus dem zelotischen Pharisäer konnte noch ein Apostel Christi werden.

Alles dieß aber führt uns zu dem Satze zurück, daß, wenn wir auch auf dem Wege der Annäherung zum Reiche Gottes und der natürlich religiösen Entwicklung Freiheit des Menschen anzunehmen genöthigt sind, diese Freiheit, welche im Fall eines erfreulichen Resultates, eine durch zuvorkommende göttliche Einsicht und Liebe geleitete, durch befreiende Einwirkung der Gnade möglich gemachte ist, dem Menschen keinen Grund des Selbstruhmes im Vergleich mit andern und keinen Anspruch auf irgend eine Belohnung, geschweige denn auf ewigen Lohn, vor Gott verleiht, also nicht im mindesten ein Verdienst einzuleiten vermag.

Ist dem aber so, so kann diese Lehre, von der ich überzeugt bin, daß sie sich in keiner Hinsicht von dem Sinne der heiligen Schrift entfernt, wirklich als eine sich an das protestantische Dogma anschließende und dasselbe fortbildende betrachtet werden, so sehr sie auch mit der katholischen zusammenzutreffen scheint. Wie sie sich zu dieser verhält, müssen wir jetzt bestimmen und somit nach dieser selbstständiger gehaltenen Auseinandersetzung auf den Weg unserer Untersuchung der confessionellen Gegensätze wieder einlenken.

Zuvörderst würde nun in demjenigen, was wir über das freie Verhalten des Menschen in der Annahme des Evangeliums

---

*) Luc. 15, 28 — 32.

und im Momente der Rechtfertigung gesagt haben, ein katholischer Theologe vielleicht mit Beifall die Lehre seiner Kirche wiederzuerkennen erklären. Denn eben dieß sei es, was sie von uns Protestanten so lange nicht habe erlangen und durchsetzen können: eine offene Anerkennung der menschlichen Freiheit, ohne welche ja keine Zurechnungsfähigkeit gedacht werden könne. Allein einen solchen müßten wir darauf aufmerksam machen, daß unsere Auseinandersetzungen über die Freiheit des Menschen im Momente des Uebergangs etwas viel Specielleres enthalten, als jene allgemeinen Aussagen über das **liberum arbitrium** und seine Mitwirkung, welche das Tridentinum aufgestellt hat. Es ist sicher ein höchst anerkennenswerthes Erbtheil, das von der altkatholischen Kirche her der römisch-katholischen zugefallen ist und in ihr dem Wesentlichen nach sich erhalten hat, die dem Menschen ursprünglich anerschaffene und dem Evangelium gegenüber hervortretende Freiheit des Menschen zu vertheidigen. Es hat einen großen Kampf gekostet im zweiten, dritten und vierten Jahrhundert diese Wahrheit im Gegensatze zu den heidnischen Ansichten von einem astrologischen Fatum, welches die Charaktere der Menschen auch im Ethischen bestimme, und einer alle Handlungen beherrschenden Naturnothwendigkeit, so wie gegen alle gnostischen Ansichten von unabänderlicher Verschiedenheit der Menschennaturen, zu erhalten und zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Dieß ist der alten Kirche auch gelungen und man muß nur einigermaßen die Verhandlungen der Kirchenväter über diese Gegenstände kennen, um sich zu überzeugen, daß es sich dabei um nichts geringeres als um die Existenz des Christenthums handelte. Aber zugleich zeigt ein genaueres Eingehen auf die Polemik gegen heidnisches Fatum, Gnosticismus und Manichäismus, daß schon die Kirchenväter sich von Abirrungen in entgegengesetzte, freilich weit minder gefährliche Irrthümer nicht ganz frei erhalten konnten, deren Ueberwindung dem heiligen Augustinus nicht wenig Mühe gekostet hat. Man kannte

noch nicht aus Erfahrung die auf der andern Seite liegenden Gefahren und die unendliche Schwierigkeit, welche es hat, das *αὐτεξούσιον* des Menschen so zu vertheidigen, daß ihm weder ein Verdienst zugeschrieben noch die zuvorkommende innerliche Wirkung der Gnade für unnöthig erklärt wird. Es ging der Kirche im Ganzen wie es im Leben des einzelnen Christen zu geschehen pflegt. Von mancher guten Regung und von den tiefen Eindrücken, welche die göttliche Wahrheit gleich bei ihrem ersten Vernehmen auf sein Inneres macht, glaubt er anfangs, sie verstünden sich ganz von selbst und jeder andere müsse im gleichen Falle ganz dasselbe verspüren. Erst die spätere Erfahrung pflegt uns dann zu zeigen, wie keineswegs nur die äußere Verkündigung der Wahrheit dazu gehört, um bei allen Hörern den gleichen Eindruck hervorzubringen. Und durch eigne Erlebnisse muß dann der Christ oft mit Schmerzen inne werden, daß nichts weniger in seiner eigenen Macht steht, als die heiligen Empfindungen und Antriebe einer früheren schöneren Zeit wieder hervorzurufen. Erst dann pflegt es uns klar zu werden, wie fast alles, wovon wir anfangs meinten, es könne gar nicht anders sein, eine Wirkung außerordentlicher göttlicher Gnade auf unser Inneres gewesen ist. So ist auch die Kirche auf dem Wege ihres natürlichen Entwicklungsgangs, der im Kampf mit den Gnostikern begonnen hatte, erst später in ihrem Streite mit pelagianischen und semipelagianischen Richtungen zur Klarheit über diese tieferen Wahrheiten der Selbsterkenntniß gekommen, und im eignen Leben des Augustinus, in seinem früheren Ringen mit den Manichäern wie in seinem späteren Conflict mit den Pelagianern, spiegelt sich die Entwicklung der Kirche überhaupt ab.

Hatte nun aber schon die alte Kirche in der Behauptung der Freiheit nicht immer das rechte Maaß gehalten, so ist es nicht zu verwundern, wenn das gleiche von der römisch-katholischen Kirche gesagt werden muß. In der weitschichtigen Weise,

wie sie sich über das **liberum arbitrium** ausspricht, kann das Wahre mit enthalten sein oder doch Platz finden, aber ebenso hat sie Raum für zu weit gehende Ansichten. Auch können wir ihr, so sehr ihre Stellung gegen deterministische Ansichten der Stellung der alten Kirche ähnlich ist, nimmermehr zugeben, daß die Ansichten, welche sie bekämpft, mit jenen alten ganz dieselben seien. Denn auch was Luther **de servo arbitrio** und was Calvin und seine Schule irrig philosophirt haben, steht eben doch nicht mit dem Fatum und nicht mit der gnostischen Naturentrennung auf einer Linie. Die größte Annäherung an die zuletzt erwähnte gnostische Ansicht erlaubt sich in einigen ihrer Wendungen die calvinische Prädestinationslehre. Sie ist so lange noch weit von ihr entfernt, als sie mit Entschiedenheit eine wesentliche Gleichheit der Menschen in Hinsicht auf die Dinge des Reichs Gottes annimmt und die Verschiedenheit eben nur aus der durch göttliche Freiheit bedingten Einwirkung oder Nicht-Einwirkung der Gnade ableitet. Dennoch kann man durch diese schroffe Scheidung der Menschen in zwei Classen, die vermöge unabänderlicher Nothwendigkeit feststeht, an das gnostische erinnert werden. Wenigstens läßt sich bei den Vertheidigern calvinischer Ansicht eine Methode der Schrifterklärung bemerken, mit deren Hülfe man aus denselben Beweisstellen ebensogut die gnostische Naturverschiedenheit der Menschen ableiten könnte. In jenem Gleichnisse Christi, welches die Aussaat des göttlichen Wortes (Matth. 13, 3—9) nach ihrem verschiedenartigen Erfolge beschreibt, finden wir in dem verschiedenen Verhalten der Menschen, die durch das festgetretene, steinige, dornichte und fruchtbare Land dargestellt sind, eine Andeutung der menschlichen Freiheit, der Fähigkeit des Menschen, der Wahrheit zu widerstehen und die Eindrücke, welche sie auf ihn gemacht hat, wieder zu verwischen. Dem sucht man von calvinischem Standpunkt aus dadurch zu entgehen, daß man auf die schon vor der Ausstreuung des Samens vorhandene Ver-

schiedenheit des Bodens, also im Grunde auf eine Verschiedenheit der Naturen hinweist. Wenigstens könnte eine solche bei dieser Benützung des Gleichnisses sofort gefolgert werden.

Die katholische Lehre nun, sage ich, hält sich in einer nicht heilsamen Unbestimmtheit, wenn sie im Gegensatze zu solchen Ansichten davon spricht, daß die Freiheit im natürlichen Menschen nur geschwächt, ja nicht vertilgt sei. Denn es gibt nicht leicht einen schwankenderen Begriff als diesen, wenn es heißt: **liberum arbitrium minime exstinctum esse, viribus licet attenuatum et inclinatum** *). Es ist hier dieselbe ungenügende Unbestimmtheit, wie bei den Semipelagianern. Auch sie bedienten sich derselben Vergleichungen; weder wollten sie mit Augustin sagen, der Mensch sei todt und erstorben zum Guten, noch mit Pelagius, er sei gesund; sein Zustand sei der der Krankheit und Schwäche. Die biblischen Stellen aber, in welchen unbedingt ausgesagt wird, daß wir „todt waren in „Uebertretungen und Sünden" (Ephes. 2, 1. 5.), müssen doch auch eine Wahrheit haben. Wie aber die katholische Theologie nicht zu ihrer vollen Aneignung kommen kann, sieht man an Möhler, wenn dieser in der höchsten Steigerung dessen, was er sagen kann, nicht weiter als dazu kommt, von einem „Todesschlaf" zu sprechen **), wobei er gewiß nicht ohne Absicht dieses schwebende Compositum gewählt hat, welches sich möglichst an den biblischen Ausdruck anlehnt, ohne den katholischen Lehrtypus zu verläugnen. Es wäre keine Injurie, wenn wir die Lehre von Trient semipelagianisch nennen wollten, da die katholische Kirche die Häupter der semipelagianischen Richtung, Johannes Cassianus und Faustus von Regium ebenso wohl als Augustinus, den Bekämpfer derselben, unter ihren Kirchenvätern und Heiligen zählt. Aber wir müssen gestehen,

*) Conc. Trid. sess. VI. cap. 1.
**) Symbolik S. 100.

daß das Tridentinum sich von dem bedeutendsten Irrthum der Semipelagianer befreit hat. Dieser bestand jedenfalls in dem Satze: „daß der Mensch aus sich den Anfang des wahrhaft „Guten machen könne und nur zu seiner Vollendung der Gnade „bedürfe.“ Das Tridentinum hingegen lehrt wirklich mit Augustin die **gratia praeveniens** und ihre Inspiration als erste Bedingung der Rechtfertigung **(sess. VI. cap. 5.** und **can. 3.)**. Deswegen können wir aber dennoch nicht unbedenklich finden, was in der sechsten Sitzung des Conciliums über das Mitwirken des Menschen sowohl zur Vorbereitung (Disposition) als zur Rechtfertigung selbst gesagt wird. Denn nicht nur, daß hier ein entschieden actives Verhalten des Menschen, das nun wieder sehr weit ausgedehnt werden kann, gelehrt wird, es wird demselben auch eine Bedeutung gegeben, welche mit der Erfahrung zu streiten scheint. Denn diese zeigt uns die Fälle, wo es wirklich heißt: „es liegt nicht an Jemandes „Wollen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen,“ sowohl an denen, die ungeachtet aller sittlichen und gesetzlichen Anstrengungen gegen das Evangelium blind bleiben, als an jenen, die aus tiefer Sorglosigkeit ohne eigene disponirende Mitwirkung gerettet werden.

Immerhin aber sind hier die Bestimmungen der tridentinischen Väter solche, welche, wie überhaupt die ganze Lehre der sechsten Sitzung über die Rechtfertigung einen sehr versöhnenden Eindruck machen. Sollte ein Einverständniß ächt biblischer Theologie mit der tridentinischen in der That unmöglich sein, so müßte sich dieß erst später hervorthun, wenn von der Ungewißheit der Rechtfertigung, von der Möglichkeit menschlicher Verdienste bei den Gerechtfertigten und von der Kraft kirchlicher Satisfactionen die Rede ist. Dieß erst sind diejenigen Lehren, an welche dann so vieles uns Befremdende in der kirchlichen Praxis sich anknüpft. Insofern aber die Keime zu der Lehre vom Verdienste schon hier liegen, oder

doch die Möglichkeit und der freie Raum für die Ausbildung derselben schon hier absichtlich offen gelassen ist, müssen wir auch in diesen Punkten wenigstens ein vorsichtiges Verhalten gegen die katholischen Lehrsätze als unsere Pflicht erkennen.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Die Lehre von der Rechtfertigung. Verschiedene Urtheile über das Gewicht der Differenz in der Rechtfertigungslehre. Das katholische und protestantische Dogma im Verhältniß zu einander und zur heiligen Schrift im Allgemeinen betrachtet. Vorläufiges über gegenseitige Vorwürfe mit Rücksicht auf Möhler.

Die Lehre von der Rechtfertigung, mit welcher wir uns in der heutigen Stunde und in den nächstfolgenden zu beschäftigen haben, wird mit Recht als der Mittelpunkt der ganzen dogmatischen Controverse beider Kirchen betrachtet. In diesem Dogma, welches jeden, dem es um sein Heil zu thun ist, näher als alle andern Lehren angeht, den rein biblischen Lehrtypus wiederhergestellt zu haben, gilt als das Hauptverdienst der Reformation, — die Verirrung, welche man der katholischen Kirche in diesem Dogma nachweisen zu können glaubt, als der Hauptgrund unserer Trennung von ihr. Inzwischen sind gerade in neuester Zeit Thatsachen hervorgetreten, welche insbesondere in dieser Lehre eine Lösung des alten Zwiespalts hoffen zu lassen scheinen, wogegen freilich nicht wenige der allerachtbarsten Stimmen von beiden Seiten erklären, daß die alte Kluft noch unausgefüllt und unverringert fortbestehe und fortbestehen müsse. Es wird nicht ungeeignet sein, wenn wir mit allgemeinen Betrachtungen über das Verhältniß der beiden Kirchen in dieser Lehre zu einander und zur heiligen Schrift, und über die Bedeutung der obwaltenden Verschiedenheit beginnen und dann erst zur Vergleichung der einzelnen hier zur Sprache kommenden Hauptbegriffe übergehen.

Nie ist man in den Ausgleichungsversuchen des sechzehnten Jahrhunderts, welche vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung zu betreffen pflegten, einander näher gekommen, als in den Verhandlungen, die im Jahre 1541 zu Regensburg zwischen dem Cardinal Contarenus und Philipp Melanchthon gepflogen wurden *). Man kann sagen, daß in jener Zeit die zum Frieden Geneigten von beiden Parteien in dem Satze **fides viva justificat** sich einig wußten, nur daß die einen das Substantivum **fides**, die Andern das Adjectivum **viva** betonen zu müssen glaubten. Fast möchte man in unserer Zeit in ähnlichen Erscheinungen, die sich von selbst gemacht haben, eine Wiederholung jenes Annäherungsverhältnisses erkennen. Das Concilium von Trient hat in seiner sechsten Sitzung einen solchen Reichthum ächt biblischer Bestimmungen in seinen Lehrbegriff aufgenommen, wie es am Anfang der Reformation vielleicht Niemand unter den Protestanten von der katholischen Kirche erwartet hätte. Die hiedurch für die katholische Theologie gewonnene Basis macht es einzelnen katholischen Theologen nun sogar möglich, von ihr aus auch den nicht mit der Schrift harmonirenden Punkten eine günstigere Auslegung zu geben. Es ist gewiß nichts geringes, daß ein so durch und durch von der paulinischen Lehre ergriffener Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wie Martin Boos, dessen Leben Joh. Goßner beschrieben hat, überzeugt sein konnte, den Sinn der heiligen Schrift und seiner eignen Erfahrung in den Beschlüssen des Conciliums zu finden, so daß er deswegen, obwohl hart angefeindet, dennoch fern davon blieb, die katholische Kirche zu verlassen und zur protestantischen überzugehen. Und

*) Vgl. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. IV. Bd. S. 210 ff. In der Lehre von der Rechtfertigung war die Ausgleichung gelungen, erst bei der Transsubstantiationslehre machte sich die Differenz wieder geltend.

auf dem Gebiete der Wissenschaft tritt uns Möhler als ein solcher entgegen, der nicht ohne Glück dem katholischen Dogma manche von den Eigenschaften zu vindiciren wußte, die wir als Vorzüge des protestantischen anzusehen gewohnt waren. Zu gleicher Zeit wurde zu wiederholten malen von katholischer Seite erklärt, daß der Begriff von der Rechtfertigung, welchen die hochgeachtetsten protestantischen Theologen der Gegenwart aufstellten, im Grunde der katholische sei. So findet Möhler*) die Erklärung, welche Neander in seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters von dem paulinischen Begriffe des Glaubens gegeben hat, ganz katholisch, und selbst über die Ethik von Harleß ist in katholischen Beurtheilungen die Bemerkung gemacht worden, daß sie in der Auffassung der Bekehrung und Wiedergeburt, des Verhältnisses von Glauben und Liebe als protestantisch darstelle, was eigentlich gar nicht protestantisch, sondern katholisch sei. Aber freilich sind diese gegenseitigen Entdeckungen in der Regel nicht von dem Geständniß begleitet, daß man sich von dem entgegenstehenden Lehrbegriff eine falsche Vorstellung gemacht habe, sondern im Gegentheil halten dann die katholischen Theologen den protestantischen vor, daß die letzteren den Lehrbegriff ihrer eigenen Confession nicht verstünden, und in ähnlicher Weise hat man sich auf unserer Seite, statt sich zu freuen, über Möhler's „idealisirende" Dogmatik beklagt**).

Gewiß wäre nun nichts erwünschter und erfreulicher, als

---

*) Neue Untersuchungen S. 279—282. — Vgl. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, 3. Aufl., 2. B. S. 648. 658. 659.

**) Eine Ausnahme macht hier Prof. Köllner. Er spricht in der Vorrede zu seiner sehr sorgfältig gearbeiteten Symbolik der römisch-katholischen Kirche (1843. S. XVIII. XIX.) die entschiedene Ueberzeugung aus, daß in der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung, von Glauben und Werken „gar kein Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Dogma sei."

wenn wir nach dreihundertjährigem Hader zur Einsicht gekommen wären, daß ein alter Mißverstand sich hier eingenistet habe, der durch gereifte Erfahrung, durch friedlichere Stimmung und durch erhöhte wissenschaftliche Durchdringung des Gegenstandes sich lösen ließe. Gewiß wäre es dann unsere Pflicht, was die Reformatoren etwa zu kühn oder zu paradox ausgesprochen haben, preiszugeben und die noch bestehenden Unterschiede als Verschiedenheiten des Sprachgebrauchs der Schule zu überlassen, so daß in einer Kirche zwei, in der Form verschiedene, im Wesen einige Lehrtypen überliefert würden, der eine mehr an Jacobus, der andere mehr an Paulus sich anschließend, der eine mehr die Entwicklung des neuen Lebens im Gerechten, der andere mehr den Wendepunkt hervorhebend, in welchem das alte Leben ins neue sich verwandelt. Denn ein solches ausgleichendes Verhältniß, ähnlich demjenigen, in welchem wir früher schon die beiden Lehrbegriffe über den Stand der Sünde und der Gnade erblickt haben, findet nach der richtigen Bemerkung von Nitzsch gewissermaßen auch hier wieder statt.

Aber es wäre leider zu früh, sich solchen Hoffnungen hinzugeben. Kein friedliebender Wunsch darf uns verleiten, uns selbst über die dennoch bestehende Verschiedenheit, welche tief genug ins Leben eingreift und stets neue Klagen und Vorwürfe der einen Partei gegen die andere hervorruft, zu täuschen. Wir müssen vielmehr gleich hier im Eingang die Besorgniß offen aussprechen, daß, was hier auf dem rein dogmatischen Felde gewonnen wird, auf dem Gebiete des praktischen Lebens wieder verloren gehen möchte. Denn nicht Weniges von den Zugeständnissen der sechsten Sitzung von Trient, manches Gute und Wahre, das sie enthält, wird, wo es nun zur Einführung ins Leben kommen soll, durch die Institutionen der Kirche und die Begriffe, welche sie mit ihnen verbindet, wieder paralysirt. Und auch in der Theorie selbst sind immer noch die Punkte

übrig, von welchen aus, auch abgesehen von der Bedeutung, welche der Taufe, der Beichte, den Bußübungen und Indulgenzen gegeben wird, immer wieder bedeutende Verschiedenheiten in der Sphäre des innern religiösen Lebens sich ergeben müssen.

Bei der ersten dieser beiden Wahrnehmungen werden wir später noch länger verweilen müssen. Nur Weniges kann hier anticipirend darüber bemerkt werden, wie das, was uns in der tridentinischen Lehre von der Rechtfertigung am meisten befriedigt, durch die Lehre von der Taufe und der Beichte und anderem, was damit zusammenhängt, wieder unfruchtbar gemacht und außer Wirksamkeit gesetzt wird. Allerdings hält die katholische Kirche mit der Kirche des Alterthums fest, daß die erste Rechtfertigung ein reines und ausschließliches Geschenk der Gnade ist. Von keinem Verdienst des Menschen und von keiner eignen Genugthuung für die früher begangenen Sünden kann bei ihr die Rede sein. Nun wird diese erste Rechtfertigung nach uralter und ächter Tradition als eine solche aufgefaßt, die dem Menschen in der Taufe zu Theil wird. Diese ist völlig unverdiente Abwaschung aller begangenen Sünden und die Erlassung aller zeitlichen und ewigen Strafen, welche der Sünder mit denselben verdient hatte. Aber hierauf wird nun auch die Rechtfertigung, sofern sie eine absolute und durch kein menschliches Verdienst bedingte sein soll, eingeschränkt. Allerdings ist es nun, wie wir wissen, eine sehr alte Ansicht in der Kirche, daß die nach der Taufe begangenen Sünden nicht ohne eigne Genugthuung des Menschen getilgt werden können. Unter diesen Sünden verstand die alte Kirche die von der Gemeinschaft der Christen ausschließenden Verbrechen und unter der Genugthuung die nach den Gesetzen heiliger Kirchenzucht auferlegten Strafen und Büßungen. Indem diese übernommen werden mußten, um die Kirche zu befriedigen und zu versöhnen, schien es als wenn sie zugleich im Verhältniß zu Gott eine versöhnende und sündentilgende Kraft hätten. Durch zwei Umstände nun geschah

es, daß diese herkömmliche Lehre im System des Katholicismus allmählig fast allen den Raum einnahm, welcher der Rechtfertigung aus Gnaden gebührt. Die Taufe ward, seitdem das Christenthum Religion der Völker geworden, nur noch in der Kindheit ertheilt, und fällt somit für jeden Einzelnen in eine Zeit, in welche sein Bewußtsein und seine Erinnerung nicht hinaufreicht. Zu den Sünden aber, zu deren Tilgung es seiner eignen Genugthuung bedarf, werden nicht weniger als alle gerechnet, deren er sich bewußt werden kann. So bleibt nur die Erbsünde dasjenige, was aus freier Gnade, rein um des Verdienstes Christi willen vergeben wird, alle persönlichen Verschuldungen des ganzen Lebens, seien sie groß oder gering, bedürfen, um getilgt zu werden, der eignen Genugthuung, die dem Beichtenden im Sacrament der Buße auferlegt wird. Denn nach einem alten Spruch des heiligen Hieronymus hat der Christ, wenn das Schifflein der Taufgnade Schiffbruch gelitten hat, kein Rettungsbrett als an der **poenitentia** mit ihren Bußübungen. Und bei diesen wird nun zwar, damit dem Verdienste Christi nicht, wie man der katholischen Lehre irrig vorgeworfen hat, nur die Erbsünde zur Tilgung übrig gelassen werde, die von den Scholastikern ausgebildete Unterscheidung einer doppelten verschuldeten Strafe, der ewigen und der zeitlichen angebracht. Für die ewige hat Christus in seinem Leiden genug gethan und das Verdienst dieses Leidens wird in der Absolution, sofern in ihr die ewige Strafe erlassen wird, dem Büßenden aus reiner Gnade angeeignet. Nur die zeitliche Strafe bleibt ihm selbst zu tragen übrig, entweder im Purgatorium, oder durch Fasten, Almosen, Gebet und andere geistliche Uebungen, jedoch so, daß die Kirche Macht hat, auch diese zeitliche Strafe durch Indulgenzen, welche sie aus dem Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen spendet, zu erlassen. Wird nun auch durch eine solche Unterscheidung des **reatus poenae aeternae** und **temporalis** für die Theorie

viel gewonnen, so muß doch die Klage ausgesprochen werden, daß im Leben die Bedeutung des Erlasses der ewigen Strafe um Christi willen sehr in den Hintergrund des Bewußtseins tritt — und zwar um so mehr, je entschiedener die Absolution des Priesters als richterlicher Act und Ausfluß priesterlicher Gewalt betrachtet wird, — daß dagegen die Beschäftigung mit der Abtragung der **poena temporalis** ein Uebergewicht gewinnt, durch welches, wie die kirchliche Praxis nun einmal gehandhabt wird, das Verdienst und die Ehre Christi allerdings bedeutend in Schatten gestellt ist. Dem Volke muß bei dem allen Christus mit seiner versöhnenden Macht und Gnade durch das, was die Kirche thut und was sie verlangt, leider so ziemlich außer Thätigkeit gesetzt erscheinen, und so viel befriedigendes auch in der Theorie liegen mag, sie hat zugleich die Eigenschaft, sich einer nicht heilbringenden Praxis sehr geschmeidig zu fügen und das Wahre, was sie enthält, von dem Unwahren aufzehren zu lassen.

So geht es hier nicht viel anders als in Hinsicht auf die Lehre von der Erbsünde. Auch dort enthält das Dogma viel der wahren und christlichen Elemente, aber das Gute was sie wirken sollten, die tiefe Demüthigung und die immer ernstere Ankämpfung gegen jedes etwa sich regende Gelüste, wird durch den Lehrsatz entkräftet, nach welchem vermöge der Taufe die wieder aufkommende Concupiscenz keine Sünde sondern nur ein an sich unschuldiger und indifferenter **Fomes peccati** sein soll. So sieht sich der Christ nach dieser Lehre zuletzt wieder in eine ganz pelagianische Stimmung versetzt, indem er sich, freilich in Folge der Taufe, rein ebenso anzusehen hat, wie Pelagius den Menschen, freilich auch schon abgesehen von der Taufe, ansehen zu müssen glaubte, und für das Leben ist damit nicht der halbe, sondern der ganze pelagianische Standpunkt restituirt.

Ganz ähnlich hier. Vor der Taufe und in derselben wird

dem Menschen das reine Evangelium angeeignet. Er empfängt die Rechtfertigung als Gnadengeschenk *), aber nun hat er sie auch dahin. Leidet sein Inneres durch irgend eine Sünde Schaden, so ist ihm nicht mehr freie Gnade bereit, um diesen Schaden nach tief empfundenem Schmerze der Buße zu heilen. Die Forderung eigner Satisfaction drängt sich auf, die Kraft des Evangeliums erlischt und der Mensch tritt unter das Gesetz zurück. Und nicht nur dieß. Was über ihn herrscht, ist nun nicht das Gesetz in seiner heiligen, unerbittlichen Strenge. Denn in dieser würde es stets die Unmöglichkeit menschlicher Genugthuung aufdecken, den Sünder zu gründlicher Reue und zum Glauben an die freie Gnade zurückführen. Die Praxis der Kirche dagegen begünstigt die Täuschung, als sei eigne Satisfaction möglich, und indem diese nicht mehr mit dem erschütternden Rigorismus der alten Kirche gefordert, sondern oft bei schweren Versündigungen zu verhältnißmäßig geringen Formalitäten herabgestimmt wird, tritt nun jene erschlaffende Wirkung ein, welche das katholische Beichtwesen so oft entfaltet. Oft sieht dann der gewissenhafte Priester sich der Macht beraubt, mißbräuchliche, falsche und verderbliche Zuversicht, die auf Aeußerlichkeiten und Cerimonien gesetzt wird, mit der Forderung tief ins Innere dringender Sinnesänderung zu bekämpfen, indem kirchliche Gewalten, welche jedes Uebermaaß im Cultus der Heiligen und im Vertrauen auf ihre Bilder und Reliquien zu schonen wissen, die geringste Annäherung an die

---

*) Diese große Wahrheit ist es, welche von den katholischen Missionaren den Heiden verkündigt wird und gemäß dem Dogma der Kirche verkündigt werden muß. Hieraus erklärt sich die Behauptung altprotestantischer Lehrer, daß die Jesuiten in den Ländern der Heiden selbst Lehren von so rein evangelischem Charakter vortrügen, welche sie in der Heimath nicht dulden würden. Vgl. die Stelle aus Phil. Nicolai „Historie des Reiches Christi" bei Löhe drei Bücher von der Kirche 1845 S. 52. 53.

Strenge der biblischen Rechtfertigungslehre mit Censuren zu ahnden bereit sind.

Sehen wir aber nun auch von aller kirchlichen Praxis so wie von den die Sacramente betreffenden Lehrbestimmungen ab, und fassen allein die Theorie der Rechtfertigungslehre ins Auge, so zeigt sich auch hier schon in den beiderseitigen Vorwürfen die Unvereinbarkeit beider Lehrbegriffe. Wir stellen sie jetzt zum Behufe einer vorläufigen noch allgemein gehaltenen Abwägung nebeneinander.

Der katholische Vorwurf gegen unsere Lehre lautet in seiner ganzen Schärfe, wie ihn Möhler ausgesprochen hat, bekanntlich so: gleichwie unsere Vorstellung von der Kirche zu innerlich sei, so unsere Ansicht von der Rechtfertigung zu äußerlich; niemals gewinne nach ihr Christus Gestalt im Inneren der Gläubigen; nur seinen Schatten werfe er auf sie, damit sie, von ihm bedeckt, fortfahren könnten zu sündigen *); der Glaube und die Rechtfertigung, hiemit hat sich Möhler in den neuen Untersuchungen (S. 225) schließlich wohl am präcisesten ausgedrückt, könne nach unserem Lehrbegriffe mit einem nicht näher zu bestimmenden Grade von Unsittlichkeit im Menschen bestehen.

Bringen wir dieß alles auf einen rein dogmatischen Ausdruck zurück, so will es besagen, der Fehler der protestantischen Lehre bestehe darin, daß sie die Rechtfertigung und Heiligung, welche beide Gott unauflöslich zusammengefügt hat, freventlich von einander scheide. Indem nun wir diesen Vorwurf ablehnen und keine Scheidung und Trennung, wohl aber eine Unterscheidung der Rechtfertigung und Heiligung eingestehen behaupten wir, daß eben hierin der Vorzug unserer Lehre bestehe; wir sagen, daß die katholische Lehre, indem sie beides nicht unterscheidet, sondern die Rechtfertigung mit der Heiligung gleichen Schritt halten, mit ihr wachsen und mit ihr schwanken läßt, zuerst die Zweifel am Gnadenstand einschärft,

*) Vgl. Symbolik S. 127. 136. 162.

dann wieder überverdienstliche und des Gesetzes Forderung überbietende Werke für möglich erklärt, von der heiligen Schrift sich entferne, dem Christen die Fülle des evangelischen Trostes und mit dieser die wahre Kraft der Heiligung entziehe, Christo aber die Ehre des einzigen Mittlers und Versöhners schmälere.

Ein gemeinsamer Begriff ist aber in beiden Lehrweisen zu finden, und wenn irgendwo so ruht in ihm die Hoffnung auf künftige Verständigung. Es ist der Begriff der Adoption. Auf ihn scheinen sich die Verschiedenheiten der Begriffsbestimmung, die bei Glaube und Rechtfertigung obwalten, nicht zu erstrecken. Von ihm geht auch das Tridentinum aus, und er ist so der innersten Mitte der biblischen Lehre entnommen, so reich an positivem Inhalt, daß in ihm ein Heilmittel für die Schulstreitigkeiten über judiciale oder hyperphysische Auffassung der Rechtfertigung liegen könnte. Er könnte in der katholischen Lehre, weiter ausgebildet, zu der Erkenntniß führen, daß wir als Gerechtfertigte des vollen göttlichen Wohlgefallens theilhaftig und daß wir nicht mehr unter dem Gesetze sondern im wahren Sinne unter der Gnade sind, indem zwischen uns und Gott nicht mehr das verdammende und trennende Gesetz steht, sondern Christus unser Versöhner, in welchem wir dem Vater angenehm sind. Im protestantischen System könnte der Begriff der Adoption am besten die äußerlich-juristische Auffassung der **justificatio** mit ihren unheilvollen Folgen abschneiden, indem er auf das bewußte, persönliche Verhältniß der Liebe hinweist, welches durch die wahre Rechtfertigung als ein gegenseitiges zwischen Gott und dem Menschen eintritt.

Aber es muß eben von diesem biblischen Grundbegriff aus die Incongruenz des bisherigen katholischen Lehrsystems namentlich mit Paulus und Johannes behauptet werden. Denn gerade an der Lehre von der Adoption ist es klar, wie diese von den Aposteln für's Erste (I.) als eine allen Gläubigen gemeinsame und wesentlich gleiche angesehen wird. „So

„viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen. Hier „ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, hier „ist nicht Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal Einer in „Christo Jesu.“ Galat. 3, 27. 28. — (II.) Die Adoption ist ferner bei allen eine vollendete, nicht erst im Werden, im Wachsen begriffen. Nicht von Unterschieden in der Liebe Gottes gegen seine Kinder ist die Rede, auf jedem von ihnen ruht das ganze göttliche Wohlgefallen, wie auf dem eingebornen Sohne Gottes. — (III.) Nicht schwankend und zweifelhaft soll das kindliche Verhältniß zu Gott den Gläubigen sein; er selbst gibt ihnen als Unterpfand seiner Vaterliebe seinen heiligen Geist, der sie mit unaussprechlichem Seufzen vertritt und in ihnen zu Gott als ihrem Vater betet. — (IV.) Das aber, wodurch der Mensch aus dem alten Verhältniß eines Knechtes in das neue eines Sohnes Gottes versetzt wird und den heiligen Geist empfängt, ist der Glaube an die Predigt des Evangeliums; sie ist es, die solche Wunder wirkt und nicht einmal nur den Menschen zum Kinde Gottes erhebt, sondern ihn auch im Stande der Gnade erhält, der durch jeden Rückfall in das gesetzliche Streben beeinträchtigt wird. — (V.) Der objective Grund der Adoption aber ist Christus und er allein; nicht erst das bestimmte Maaß der Wirkungen seines Geistes liebt der Vater in den Gläubigen, sondern er liebt sie im Sohne, er hat auf sie das Wohlgefallen übergetragen, das auf dem Sohne ruht, und sie in die Liebe, mit welcher er den Sohn liebt, aufgenommen.

Könnten diese fünf Sätze, welche ich mit voller Klarheit im Briefe an die Galater nachzuweisen mich anheischig mache, unverkümmert in das katholische Dogma aufgenommen werden, dann wäre allem Hader abgeholfen. Denn die protestantische Lehre, richtig verstanden, sagt nichts, was nicht in diesen Wahrheiten enthalten wäre. Aber von der katholischen Lehre können wir nicht finden, daß sie in einem einzigen dieser fünf

Punkte zur vollen Einigkeit mit der Bibel sich erhübe. (I.) Nicht sind sich alle Gläubigen wesentlich gleich in Hinsicht auf die Adoption, denn die Heiligen stehen nun einmal als der esoterische Kreis der Menge der exoterischen Christen gegenüber, die erst noch einer Mittheilung von den Verdiensten der Heiligen bedürfen. (II.) Nicht vollendet ist die Adoption, sonst könnte die Rechtfertigung nicht schwankend gedacht werden; (III.) nicht gewiß ist sie, ja sie soll nicht gewiß sein, das Zeugniß des Geistes soll der Gläubige nicht anzunehmen wagen, sondern es denen überlassen, die etwa durch außerordentliche Offenbarung um ihre Erwählung wissen mögen; (IV.) nicht der Glaube, sondern genau betrachtet, die hinzukommende und den Glauben erst belebende Liebe ist es, welche den Menschen gottgefällig macht, (V.) und nicht so ist Christi Verdienst und seine Vertretung unserer im Himmel wirksam, daß uns der Vater anschaute im Sohne, sondern nur so, daß uns in Kraft seines Verdienstes Liebe und Heiligkeit eingeflößt wird, durch deren jedesmaliges Maaß das göttliche Wohlgefallen an uns bedingt sein soll.

Daß diese Differenz, wenn wir sie hiemit richtig bezeichnet haben, von der höchsten Bedeutung für das religiöse Leben sei, kann keinem Zweifel unterliegen. Das ganze christliche Leben soll nach apostolischer Ermahnung aus dem von Gott gewirkten Bewußtsein der Kindschaft fließen. Dieses Bewußtsein in allen Christen zu begründen, zu läutern und zu festigen, dahin arbeitet Paulus in dem ersten oder dogmatischen Theile fast aller seiner Briefe und aus ihm gewinnen dann die Ermahnungen, zu welchen er im zweiten Theile übergeht, ihre Kraft. Die feste Zuversicht des Gläubigen, zu den von Gott Geliebten und Geheiligten zu gehören, gewirkt durch den heiligen Geist, soll die wahre, ungeheuchelte, herzliche Gegenliebe gegen Gott und gegen den Nächsten hervorrufen; und hiezu ist, weil auch der Christ noch Versuchungen zu bestehen hat, damit er in

diesem Kampfe nicht erliege und in die Hülflosigkeit des gesetzlichen Standpunkts zurücksinke, nothwendig, daß er im tiefsten Schmerz und Abscheu gegen das Böse, dessen Regungen er etwa empfunden hat, sich als ein Kind Gottes wissen und aus neuer Aneignung des Evangeliums neue Kraft schöpfen könne. An seinem eignen Wesen findet er diese, wenn er vor das Gericht des heiligen Gottes sich stellt, oder in schweren Seelenkämpfen an sich verzagen muß, nicht, sondern nur indem er absieht von dem, was hinter ihm liegt, und seinen Blick rein auf die göttliche Gnade richtet.

Zwei Sätze der katholischen Lehre müssen vor allen andern nachtheilig in das christliche Leben eingreifen, wenn sie nicht durch eine Deutung, die besser ist als die Tradition, gemildert werden, es ist der Satz von der Unsündlichkeit der Concupiscenz im Getauften und der andere von der Nothwendigkeit des Zweifels an der empfangenen Rechtfertigung. Ist aber unter diesen beiden Sätzen einer noch weniger biblisch als der andere, so ist es der letztere.

Der protestantischen Lehre dagegen kann ein Vorwurf allerdings mit Recht gemacht werden, wenn auch nicht jener schwere, den wir zu Anfang dieser Vergleichung anführten. Er betrifft ihre unläugbar einseitige Ausbildung in juristischer Form. In ihr liegt nicht nothwendig etwas falsches, wohl aber die größte Möglichkeit des Mißverstandes und Mißbrauchs nicht nur bei ihren Gegnern, sondern auch bei ihren Anhängern.

Allerdings ist in der heiligen Schrift selbst die Grundlage einer rechtlichen Auffassung des Vorganges, den wir unter der Rechtfertigung verstehen, gegeben, mehrere der Hauptbegriffe, welche sich bei Paulus auf Grund alttestamentlicher Offenbarung und Ausdrucksweise ausgebildet finden, sind wirklich judiciale Bezeichnungen, so daß ein Versuch, das Ganze unter diesem Gesichtspunkt darzustellen, nicht an sich für verfehlt und verwerflich erklärt werden kann. Man ist dazu berechtigt, alle

Analogieen, welche in rechtlichen Verhältnissen gegeben sind, zu benützen. Daß aber die protestantische Lehre sich mit so großer Ausschließlichkeit an diese Anschauungsweise gehalten hat, dieß hat, wie wir früher schon einmal andeuteten, eine seiner Veranlassungen in dem allgemeinen Verhältniß, daß die kirchliche Theologie des Mittelalters bereits vorzugsweise vom Recht hergenommene Anschauungen der Lehre vom Heil, seiner Aneignung und den Mitteln derselben zu Grunde legte. Gerade die Begriffe des Verdienstes, der Satisfaction, des Ablasses gehören in diese Kategorie und bezeichnen die Richtung, welche die Betrachtungsweise unabhängig von der Reformation schon genommen hatte.

Der große Uebelstand aber, der sich mit unserer protestantischen Lehrform verbindet, wenn wir die Rechtfertigung als einen **actus forensis** darstellen, und Gott als den Richter betrachten, der den Menschen lossprícht und ihm das Verdienst Christi zurechnet, ist dieser, daß dadurch das Mißverständniß so außerordentlich nahe gelegt ist, als wäre das ganze Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ein äußerliches und gleichgültiges, bei dem beide Theile sich fremd und ferne bleiben könnten. Denn dieß ist eben das Eigenthümliche im Beruf und in der Stellung des Richters, daß er von allen persönlichen Beziehungen zu demjenigen, den er zu richten hat, absehen muß. Steht er ihm nicht schon von Hause aus ferne, so muß er ihn im Moment des Richtens als einen durchaus fernstehenden betrachten, und hat er ihn freigesprochen, so hat er ihn damit von seinem Tribunal entlassen und das persönliche Verhältniß, in welches er sich etwa später zu ihm setzt, ist eine rein zufällige Privatsache. Hiemit aber haben wir den unermeßlichen Unterschied bezeichnet, der besteht zwischen dem richterlichen Verhalten wie es bei den Menschen und wie es bei Gott stattfindet. In menschlichen Verhältnissen soll der Richter nichts sein als das, an sich unpersönliche, nur momentan personificirte Gesetz. Hier

aber ist es der persönliche Gott, der den Menschen zu sich in ein persönliches und lebendiges Verhältniß versetzt. Gott ist in der Rechtfertigung Richter, aber er ist nicht bloß Richter, sondern auch Herr und Vater und Erlöser. Sein richterlicher absolvirender Spruch weist dem Menschen nicht eine schuldfreie aber gegen Gott indifferente Stellung an, sondern nimmt ihn in das Kindesverhältniß zu Gott auf. Dieses aber kündigt sich unmittelbar im Bewußtsein des Menschen an; der Glaube, durch welchen der Mensch in diese neue Lage versetzt wird, ist unzertrennlich von der Gabe des heiligen Geistes, der dem Menschen das innere Zeugniß der Sohnschaft gibt und in ihm dadurch den Quell ewigen Lebens und wahrer Heiligung aufschließt.

Kein Ausdruck namentlich klingt fremder für denjenigen, dem sich diese heiligen Erlebnisse aufgeschlossen haben, als der von einer „Zurechnung des Verdienstes Christi." Er ist auch unter allen Terminis, welche hier vorkommen, wohl derjenige, der sich von der heiligen Schrift am weitesten entfernt. Dennoch liegt auch ihm eine Wahrheit zu Grunde. Es ist die, welche wir oben mit den Worten auszudrücken suchten, daß der Glaubende in die Vaterliebe aufgenommen werde, welche auf dem Sohne ruht. Denn dieß ist in dem einfachen Satze enthalten: „ihr seid alle Gottes Söhne durch den Glauben an Christum." Galat. 3, 26. Diese Uebertragung göttlicher Huld ist aber allerdings eine solche, welche rein durch den Glauben, nicht erst durch die aus ihm entspringenden Werke bedingt ist.

Obwohl nun unzähligemale von den Reformatoren und ihren Nachfolgern, bei allem, was heilig ist, betheuert worden, daß der gerechtmachende Glaube nicht als etwas müßiges und unfruchtbares gedacht werden darf (**fides sola justificat, non solitaria**), daß vielmehr ein Glaube, der sich nicht durch gute Werke und zwar durch gute Werke im wahren Sinne, das ist durch Früchte der Liebe und Heiligung bewährt, gar kein Glaube, sondern Wahn und Lüge

sei — dennoch kehrt eben so oft die alte Anklage wieder, in welcher Rationalisten und katholische Theologen übereinstimmen. Ich könnte einen der Vertreter des Rationalismus nennen, der sich sein Leben lang mit den Reformatoren und ihren Schriften abgegeben hat, und jetzt in seinem grauen Alter immer noch meint, Luther gestatte im kleinen Katechismus Freiheit zum Sündigen. Müssen wir, denen die Lehre der Reformatoren eine Hauptquelle unseres religiösen Lebens ist, in solchem Urtheil eine schwere Verblendung erkennen, die auf völligem Mangel an eigner Erfahrung und auf der Unfähigkeit, sich über den eignen Erfahrungskreis in fremde Zustände hineinzuversetzen, beruht, so sind doch unter den katholischen Gegnern unsrer Lehre solche, denen wir ein hohes Maaß christlicher Erkenntniß nicht absprechen können, und auch sie stimmen in die alte Anklage ein. Was wir zur Erklärung dieses Phänomens sagen können, ist dieses. Die Stellen, aus welchen unsre katholischen Gegner namentlich seit Möhler ihre Vorstellungen von der Lehre Luther's bilden, sind meist solche, welche nicht dem abgemessenen Entwicklungsgang einer dogmatischen Darstellung entnommen sind, sondern ursprünglich eine rein praktische und zwar sehr specielle Bestimmung haben. Luther's Aussprüche, die man wegen ihrer drastischen Anschaulichkeit hier mit so viel Vorliebe citirt, haben meist die Bestimmung, tief gebeugte und geängstigte Gemüther zu trösten und mit gewaltiger Hand über sich selbst und ihr Leid zu erheben. Die Seele aber, die in der Betrachtung ihrer Sünde und dem Gefühl ihrer absoluten Unwürdigkeit versenkt ist, kann aus dieser Tiefe der Verzagtheit, welche wie mit magischer und übermenschlicher Macht den Geist gefangen zu halten pflegt, nicht anders als durch die kühnste Verkündigung der Gnade gerettet werden. Der ganze Zustand eines Menschen, der auf diesem Punkte steht, ist Bürgschaft dafür, daß kein noch so kühnes Paradoxon, durch welches man ihm die Größe und Macht der göttlichen

Gnade faßbar zu machen sucht, verderblichem Mißverstand verfallen werde. Hier, wo das Gesetz sein Werk erfüllt hat, findet das Evangelium, in seiner vollen Reinheit verkündigt, eine Stätte, an welcher es nicht verderblich wirken, sondern nur Friede und Freude bringen und eben dadurch das Feuer der göttlichen Liebe entzünden kann. Und die Frage wäre nur, ob Wahrheiten, welche der Mensch nur in einer so vorbereiteten Stimmung fassen kann, öffentlich ausgesprochen werden dürfen. Und diese Frage muß zuversichtlich bejaht werden. Denn hier tritt uns tröstend das Beispiel des Apostels Paulus entgegen, dessen Lehrweise, obwohl vom heiligen Geiste ihm eingegeben, dem Vorwurf und Mißverstand nicht zu entgehen vermochte. Eine Kirche, welche die Rechtfertigungslehre so mit Clauseln und Einschränkungen umgeben hat, daß sie gar nicht in den Fall kommen kann, denselben Vorwurf und Mißverstand zu veranlassen, darf sich nicht rühmen, in den Fußstapfen des Apostels Paulus zu wandeln. Das Recht aber, öffentlich auch diesen Theil der christlichen Wahrheit auszusprechen, ist, selbst wenn kein apostolisches Vorbild uns zu Hülfe käme, dadurch schon begründet, daß sie da, wo sie ein vorbereitetes Gemüth trifft, Früchte hervorruft, welche durch ihren himmlischen Ursprung und Werth allen Mißverstand der Unvorbereiteten überwiegen.

Hat es je einen Mann gegeben, dessen gewaltiger Charakter die Paradoxie als wesentliches Merkmal erforderte, so war es Luther. Keiner muß daher so wie er in seiner Totalität aufgefaßt werden, und bei keinem ist die Forderung so gerecht, nicht aus Aphorismen seine Lehre zu construiren, sondern auf ihre allseitige Darstellung mit Geduld, Ausdauer und Billigkeit einzugehen. Die Forderungen einfacher Gerechtigkeit, so wie die Grundsätze ächt philologischer Auslegung, welche einzelnes auffallende im Geiste des Ganzen zu erklären verpflichtet ist, sollten unsre Gegner davon abhalten, aus Para-

dorieen, in denen sich nur die eine Seite der Lehre Luther's ausdrückt, das Ganze derselben abzuleiten, und die zu Grunde liegende wahre Einheit der Denkungsart zu verkennen. Unwillen aber muß es erregen, wenn sich Möhler da, wo ihm die schlagendsten Stellen, die gar nicht übersehen werden konnten, das Geständniß abnöthigen, daß hier Luther von einem erfolglosen Glauben nichts wissen wolle, veranlaßt sieht, von einer „liebenswürdigen" Inconsequenz *) des Reformators zu sprechen. Das eine als ächten und alleingültigen Ausdruck seiner Herzensmeinung aufzufassen und zum ausschließlichen Canon der Erklärung des andern zu erheben, dieses andere dann als eine zufällige Anomalie sich vom Halse zu schaffen, dieß ist keine liebenswürdige, sondern eine höchst verwerfliche Inconsequenz. Dieß ist der Vorwurf, den wir gegen eine Darstellung erheben müssen, welche Luther's gewaltige Schriften gegen die Antinomer, die bei der Feststellung seiner Lehre nach dieser Seite hin vor allen andern in Betracht kommen müssen, unberücksichtigt läßt. Auch wäre es nicht zu viel verlangt, wenn wir einem katholischen Beurtheiler Luther's zumuthen würden, Werke wie das von Statius (**Lutherus redivivus**) zu benützen, welche in reichhaltiger Sammlung Luther's Aussprüche vom Verhältniß des Glaubens und der Werke zusammenstellen, um den alten stets wiederholten Mißdeutungen thatsächliche Wahrheit entgegenzuhalten. —

In dem wahren Glauben, der da in sich einer ist, sind nach der protestantischen Lehre zwei Seiten zu unterscheiden. Er rechtfertigt den Menschen und er wirkt in ihm die Liebe. Aber seine rechtfertigende Kraft hat er nicht erst sofern er die Liebe wirkt, sondern schon sofern er die göttliche Verheißung

---

*) Symbolik S. 163 wird in Beziehung auf eine Stelle Luther's gesagt: „Hier ist im liebenswürdigsten Widerspruch mit dem „Begriffe der lutherischen Rechtfertigung eine Erneuerung und „eine Umwandlung des ganzen innern Menschen gelehrt u. s. w."

ergreift, denn das Correlatum zur Anerbietung göttlicher Gnade ist von Seiten des Menschen eben kein anderes als Annehmen oder Glauben. Der Glaube kann eine Tugend genannt werden, aber nicht sofern er eine Tugend ist, erwirbt er das göttliche Wohlgefallen, sondern dieses wird dem Menschen als reines Geschenk, das er nur anzunehmen hat, weshalb unsre alten Dogmatiker sagen, daß wir nicht **propter fidem**, sondern nur **per fidem** gerechtfertigt werden. Immer aber ist der Glaube nur Einer, der gleichsam mit der einen Hand alles Gute von Gott empfängt, mit der andern dem Nächsten es wiedergibt. Diesen Gedanken nun von den zwei Seiten des einen Glaubens hat Luther zu Zeiten allerdings in mißverständlicher Weise so ausgesprochen: „allein der Glaube macht „gerecht, der Christum ergreift, und nicht der Glaube, der „die Liebe in sich schleußt“ *) — als wären es zwei Glauben. Aber hier gilt es eben gerecht zu sein, und den ergänzenden anderweitigen Erklärungen des Reformators Gehör zu geben.

Dieß mußten wir unsern Gegnern vorhalten, ehe wir uns darüber aussprechen, daß wir selbst manche Paradoxa Luther's, nicht nur um der Gegner willen, sondern um ihrer selbst willen, nicht gesagt wünschten und als tadelnswerthe Extravaganzen seiner Ausdrucksweise aufrichtig beklagen.

Ohne Ansehen der Person müssen wir manche seiner Vermessenheiten im Ausdruck als verwerflich erklären, wenn wir gleich die Ueberzeugung nicht aufzugeben haben, daß sein Inneres, nach seinem wahren Gehalte, und abgesehen von einzelnen Abnormitäten aufgefaßt, frei von jedem Frevel und in wahrer Gottesfurcht sich erhalten hat. Sieht man auf den Grund der Dinge und auf die Wurzel, welche die Praxis in der Theorie hat, so ist die Gefahr des Antinomismus im ausgebildeten lutherischen System geringer als im calvinischen; und nur dem Zufall,

*) Möhler, Symbolik S. 156.

daß der Urheber des letzteren seiner Individualität gemäß eine gemessenere und regelmäßigere Ausdrucksweise als Luther beobachtete, verdankt er es, von Möhler um so viel günstiger beurtheilt zu werden, als der deutsche Reformator.

Durch Beschwerden, die man gegen einzelne Stellen aus Luther's Werken oder aus seinen Tischreden führt, wird die protestantische Lehre von der Rechtfertigung nicht widerlegt noch erschüttert. Weit bedeutender aber ist es, wenn man aus der ganzen späteren Geschichte der protestantischen Kirche in Deutschland darzuthun suchen würde, daß in der Lehre unseres Reformators, nicht nur wie bei Paulus eine Möglichkeit des Mißverstandes, sondern eine das apostolische Vorbild überschreitende Förderung und Begünstigung falscher Auffassung lag. Dieß könnte man mit großer Probabilität behaupten, wenn sich wirklich nachweisen läßt, daß in der traditionellen Lehre derer, die auf Luther's Katheder saßen, einige Menschenalter später, der leichtsinnigen oder frevelhaften Denkweise des Antinomismus eine theoretische Begründung gegeben worden wäre. Die Frage, auf welche es hier ankömmt, ist so zu stellen: ist es bei den Vertretern lutherischer Orthodoxie jemals so weit gekommen, daß sie in ihrer traditionellen Lehrweise den Satz verkannten: es ist ein und derselbe Glaube, der da rechtfertigt und der da heiligt, — und statt seiner den verwerflichsten aller Irrthümer zum Bestandtheil der Rechtgläubigkeit machten: der Glaube, der da rechtfertigt, kann im Menschen bestehen, ohne sich in Früchten der Heiligung zu bewähren?

Ehe ich mir über diese, im Grund rein historische Frage ein Wort erlaube, muß ich eine psychologische Bemerkung vorausschicken. Nur wo der heilige Geist vorbereitend gewirkt hat, kann die Lehre der Reformation richtig gefaßt werden und segensreich wirken. Wo dieß nicht der Fall ist, da ist Mißverstand und abscheulicher Mißbrauch unvermeidlich. Dieß ist aber an sich noch kein Beweis gegen ihre Wahrheit. Im Gegen-

theil finden wir es bei den höchsten Lehren des Christenthums überhaupt, daß der schrecklichste Irrthum von der zartesten und heiligsten Wahrheit nur durch eine haarscharfe Gränze getrennt ist. Eben dieß, was an der Lehre von der Trinität und von Christo so gut wie an der Lehre von der Erbsünde, von der Prädestination und von den Gaben des heiligen Geistes nachgewiesen werden könnte, gilt auch von der Rechtfertigungslehre. Sie ist so zarter Natur, daß wo nicht innere Erfahrung ihr Verständniß begründet, da kann sie auch nicht rein und unverfälscht reproducirt und verkündigt werden. Schon gleichzeitig mit Luther traten manche Unberufene auf, mit seiner Lehre im Munde, von deren Kraft ihr Herz nichts wußte, als **cyclopes evangeliophori**, wie Erasmus sie genannt hat. Im Zeitalter der Orthodoxie sind zahllose Prediger gewesen, welche die Lehre vom Glauben verkündigten, ohne ihre Kraft erfahren zu haben. In allen diesen Fällen war aber verderbliche und demoralisirende Wirkung unausbleiblich. Eine mit sittlichem Ernst gehaltene Predigt eines Rationalisten, die sich rein auf dem Gebiete der Moral hält, ist besser und wirkt heilsamer als die Lehre von der Gnade in einem ungewaschenen Munde. Bedenken wir aber dieß alles, so müssen wir sehr vorsichtig sein, Ausartungen, die in der protestantischen Lehrweise eintraten, den Reformatoren selbst zur Last zu legen. Wir müssen dagegen protestiren, wenn man das Verfahren orthodoxer Lehrer, gegen welches Spener und die Pietisten sich erhoben, als den allein richtigen Ausdruck der Lehre Luther's bezeichnet, wie es Möhler *) wohlweislich gethan hat. Es ist sehr begreiflich, warum er Spener's Gegner als die in Wahrheit lutherisch-rechtgläubigen in Schutz nimmt. Man hat in neuester Zeit auch von protestantischer Seite wieder diesen Verfechtern der Orthodoxie mehr Ehre angethan, als früher geschah. Und

*) Symbolik, S. 539—541.

sicher bedurfte das wegwerfende Urtheil über sie einer Berichtigung, welches in der Schule des Rationalismus herkömmlich geworden war. Denn die Art, wie zum Beispiel Planck in seiner Geschichte der protestantischen Theologie die orthodoxe Schule gegen die pietistische in Schatten stellt, ist sicher von Ungerechtigkeit nicht frei zu sprechen. Man muß Zinzendorf's Leben (von Spangenberg), sein Verhältniß zu Ernst Valentin Löscher in Dresden und zu den Orthodoxen in Wittenberg kennen, um von vielen Vorurtheilen gegen die letzteren befreit zu werden. Aber dieß einsehend, haben unsere Theologen, wie Hengstenberg*), Rudelbach und Guerike schon wieder nach der andern Seite hin zu viel gethan. Wenn Guerike behauptet, eine lebendige Orthodoxie würde gegen Spener Recht gehabt haben, nur gegen eine todte war das Recht auf seiner Seite; so ist meine Meinung: daß Spener selbst nichts anders war, als die zu religiösem Leben wieder erwachte lutherische Orthodoxie.

Kehren wir aber zu der religiösen Frage, welche durch geschichtliche Discussionen dieser Art nie zur Entscheidung gebracht werden kann, zurück, um noch mit wenigen Worten den Hauptvorwurf Möhler's zu würdigen. Nur ein Minimum von sittlicher Besserung verlange die protestantische Rechtfertigungslehre und mit einem nicht näher zu bestimmenden Grade von Unsittlichkeit könne die Rechtfertigung zusammen bestehen. Wir wollen dieser Anklage, deren allseitige Prüfung in unserer speciellen Auseinandersetzung gegeben werden soll, jetzt weiter nichts entgegenstellen, als zwei Sätze, welche den Katholiken um so besser bekannt sein sollten, da sie von ihnen an uns bekämpft werden und der zweite derselben vom Tridentinum ausdrücklich zurückgewiesen worden ist. Ich meine erstens die unzähligemale wiederholte Behauptung, daß der rechtfertigende Glaube nur

*) Namentlich im Vorwort zur evangelischen Kirchenzeitung vom Jahre 1840.

in der Buße entstehen könne. Weiß man aber, was nach der Lehre der Reformatoren die Buße ist und wie sie Luther in den schmalkaldischen Artikeln *) dargestellt hat, so ist damit gegeben, daß nicht irgend ein Vorsatz partieller Besserung, sondern eine durchgreifend neue Willensrichtung und Gestaltung des Innern mit dem Glauben unzertrennlich gesetzt ist. Der zweite Satz ist die Thesis, daß der Glaube mit einer Todsünde nicht zusammenbestehen könne. Der Glaube in katholischem Sinn verträgt sich mit einem **peccatum mortale.** Was aber damit gesagt ist, wenn wir von dem Glauben in unserem Sinn das Gegentheil behaupten, weiß derjenige, dem bekannt ist, daß wir unter dem **peccatum mortale** nicht nur Verbrechen, sondern jede bewußte und vorsätzliche Einwilligung in das Böse verstehen. So daß also nicht ein „unbestimmter Grad von Unsittlichkeit", sondern gar keine Unsittlichkeit, das heißt, keine einzige wissentlich begangene oder den Willen gefangennehmende und beherrschende Sünde mit der Rechtfertigung in protestantischem Sinne sich verträgt.

*) III, 3. Bei Hase libri symb. eccl. evangel. pag. 326. 327.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Die Differenzen in der Rechtfertigungslehre im Einzelnen: 1. Die Begriffe, Glauben und Rechtfertigung nach der heiligen Schrift. Große Mißverständnisse zwischen den Confessionen. Bleibende Verschiedenheit der Auffassung.

Wollen wir nach dem allgemeinen Ueberblick, den wir in der vorigen Stunde über die Differenz in der Rechtfertigungslehre gegeben haben, diese Differenz nun in ihre einzelnen Momente auflösen und in allen ihren Verzweigungen betrachten, so wird es hiezu am geeignetsten sein, wenn wir folgenden Gang einschlagen, bei dem wir das Ganze in fünf Abschnitte sondern. Es müssen zuerst die Begriffe, welche die eine und die andere Confession mit den Worten Glaube und Rechtfertigung verbindet, bestimmt und an der heiligen Schrift geprüft werden. Sodann wird der Zustand des Gerechtfertigten mit Rücksicht darauf zu betrachten sein, inwiefern in ihm noch Sünde stattfinden könne oder eine absolute Freiheit von der Sünde erreichbar sei. Drittens haben wir zu bestimmen, inwiefern die heilige Schrift eine Gewißheit des Einzelnen von der ihm gewordenen Rechtfertigung oder von seiner Erwählung für möglich erklärt oder als nothwendig fordert. Das vierte, was näherer Erörterung bedarf, ist die Frage, ob den guten Werken des Gerechtfertigten, da überhaupt nach den Werken der Mensch gerichtet werden soll und den Werken des Gerechten ein bestimmter Lohn verheißen wird, deswegen auch Verdienstlichkeit zugeschrieben werden darf. Endlich wird zu bestimmen sein, inwiefern die Ansicht, daß

der Gerechtfertigte im Moment des Todes von aller Sünde befreit werde, oder die Erwartung, daß ihm auch nach dem Tode noch eine successive Reinigung bevorstehe, — die katholische Lehre vom Purgatorium — Wahrheit für sich hat.

Wenn wir hier von einer Rechtfertigung durch den Glauben handeln, so ist das erste, was auseinander gesetzt werden muß, die Verschiedenheit der Begriffe, welche die katholische und die protestantische Lehre mit diesen Worten verbindet, wobei jede darauf Anspruch macht, daß der ihrige der in der heiligen Schrift gegebene Begriff sei.

Glaube wird in der katholischen Theologie in zweifachem Sinne genommen. Sie versteht darunter zuerst die allgemeine Anerkennung der geoffenbarten Wahrheiten überhaupt. Sie faßt ihn hiebei nicht als ein bloßes Dünken und Meinen, sondern als eine feste Ueberzeugung. Aber sie gibt ihm noch keinen speciellen Gegenstand aus dem reichen Gebiete der Offenbarung, und sie hält es nicht für ein im Begriff selbst enthaltenes Moment, daß dieser Glaube dem Geglaubten eine bestimmte Beziehung auf den Glaubenden gebe, oder die Wahrheiten, welche er anerkennt, zu seinem Heil sich aneigne. Schon die Scholastiker legen die Definition zu Grunde, welche Paulus selbst im Briefe an die Hebräer (11, 1.) gegeben hat. Sie ist bekanntlich so allgemein gehalten, daß unter ihr auch der Glaube der Heiligen des alten Bundes befaßt ist. Allein eben dieser Glaube, diese **fides generalis**, von welcher auch unsere protestantischen Dogmatiker mit Bezug auf jene Stelle sprechen, muß selbst noch von dem Glauben unterschieden werden, welchen die Dämonen haben. Abrahams Glaube, auf den sich die katholische Dogmatik beruft, ist, wie Paulus ihn darstellt, bereits eine sehr specielle Ueberzeugung von der göttlichen Wahrhaftigkeit und Allmacht in Beziehung auf eine ihm persönlich gegebene Verheißung. Schon von diesem Abrahamischen Glauben, der dem Erzvater zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, möchte sich schwerlich

sagen lassen, daß er im Menschen mit einem peccatum mortale zusammenbestehen könnte. Und der Glaube, durch welchen alle jene Zeugen des alten Bundes, die der Brief an die Hebräer verherrlicht, überwunden haben, möchte schon etwas mehr, und, psychologisch aufgefaßt, etwas ganz anderes sein, als die **fides generalis**, mit welcher hier die katholische Lehre den Anfang macht. Von diesem Glauben, von dem gesagt ist: „ohne ihn ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu „ihm kommen will, muß glauben, daß Gott sei und daß er „denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde," (Hebr. 11, 6.) ist es nun zu verstehen, wenn das Tridentinum **Sess. 6. cap. 8.** sagt: **fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.** Nicht an sich hat er rechtfertigende Kraft, — wiewohl er diese bei den alttestamentlichen Frommen gehabt hat! — sondern er ist nur Vorbedingung, **conditio sine qua non**, des Gerechtwerdens, welches natürlich ohne eine Anerkennung der entgegenkommenden Offenbarung weder beginnen, noch sich entwickeln, noch sich vollenden kann. Es wird schon nach diesem schwer zu begreifen sein, wie von einer bloßen Vorbedingung des Gerechtseins gesagt werden kann, daß durch sie die Frommen des alten Bundes „Gerechtigkeit „gewirkt haben." Hebr. **11, 33.**

In den Stellen, welche von der Rechtfertigung der Christen durch den Glauben handeln, reicht aber dieser Begriff vollends so wenig aus, daß ihm der zweite zu Hülfe kommen muß, die **fides formata** der scholastischen Theologie. Unter dieser **fides caritate formata**, im Gegensatz zur **fides informis**, erklärt die katholische Theologie, dasselbe zu verstehen, was Paulus mit den Worten: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, **fides quae per caritatem operatur,** (Gal. **5, 6.**) sagen will. Aber in Wahrheit entspricht der scholastische Begriff dem paulinischen keineswegs. Denn hat jenen Möhler*) richtig dahin

*) Symbolik, S. **150 — 153.** In dem Satz **amor est forma**

erklärt, daß der an sich noch todte Glaube durch die Liebe belebt werde, und an der Liebe sein Lebensprincip habe, so muß gesagt werden, daß bei Paulus gerade das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Ihm ist der Glaube das belebende Princip, der Quell der Liebe und der wahrhaft guten Werke, das, wodurch die sonst bei allem guten Schein doch todten Werke erst Leben erhalten und wahrhaft gut werden. Er ist das in der Liebe thätige Princip, durch welches erst in die Werke der Liebe der wahre Lebenshauch kömmt. Nur an das Wort des Jacobus kann sich scheinbar die katholische Definition anschließen: „gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also auch der Glaube, „wenn er nicht Werke hat, ist er todt an sich selbst“ (Jac. 2, 17. 26.), — falls nämlich hier Jacobus wirklich sagen will, daß hinzukommende Werke dem an sich leblosen Glauben Leben einhauchen können und müssen. Ist dieß aber wirklich Meinung des Jacobus, dann werden wir über einen Widerspruch desselben gegen Paulus nimmermehr hinauskommen.

Von der **fides formata** wagt die katholische Theologie zu sagen, daß sie den Menschen gerecht mache. Von ihr sollen die Hauptstellen des Paulus und wohl auch die des Johannes gelten. Nur zeigt sich hier ein bemerkenswerthes Schwanken katholischer Exegese, welche nicht sicher ist, ob nicht hin und wieder an solchen Stellen der Begriff der **fides generalis** zu Hülfe zu nehmen sei. Denn da keiner von beiden Begriffen den classischen Aussprüchen des Apostels vollkommen adäquat ist, so ist ein unsicheres Herbeiziehen bald des einen, bald des andern ganz natürlich. Die Rechtfertigung durch die **fides formata** vermag schon deswegen nicht als richtige Reproduction paulinischer Lehre zu gelten, weil dieser katholische Ausdruck offenbar ein ganz ungeeigneter ist, denn ist erst die Liebe das Lebensprincip, und tritt erst in dem Maaße, als sie vorhanden

---

fidei übersetzt Möhler forma: „das gestaltende, belebende „Princip.“

ist, die Rechtfertigung ein, so ist sie der eigentliche Hauptbegriff und fides der Nebenbegriff, und ihr selbst, der Liebe, sollte ohne alle Zweideutigkeit die Rechtfertigung zugeschrieben werden. Paulus hat, Glauben, Hoffnung und Liebe vergleichend, gesagt, daß die Liebe unter ihnen am größten sei. Er kennt in dem hieher gehörigen Kapitel (1. Cor. 13, 2.) allerdings auch einen Glauben ohne Liebe. Aber dieser Glaube, der Berge versetzt, ist ein besonderes Charisma einzelner Christen, nicht ein allgemeines Erforderniß für alle. Die wunderbaren Charismen des Geistes wirken aber in den Individuen, welche mit ihnen begabt sind, zuweilen noch fort, sei es nun wirklich oder nur scheinbar, vermöge eines eingetretenen natürlichen habitus, auch wenn die volle Reinheit und Heiligkeit der Gesinnung, die Liebe gewichen ist. So auch dieser Glaube. Eben darum aber ist er an sich nicht der Glaube, wodurch der Mensch gerechtfertigt wird. Ist aber am Ende des Capitels in der Vergleichung von Glauben, Hoffnung und Liebe wirklich der Glaube in diesem Sinne genommen, wie er bei allen Christen als Bedingung des Heils vorhanden sein muß, so kann es dem Apostel, soll er nicht sich selbst widersprechen, hier nicht beikommen, ihm die gerechtmachende Kraft abzusprechen und diese der Liebe beizulegen. Die Höherstellung der Liebe hat hier keine Beziehung auf die Rechtfertigung, sondern nur in Hinsicht auf ewige oder vergängliche Dauer werden die drei Tugenden mit einander verglichen.

Unsere Lehre nun über den wahren Glauben ist diese. Psychologisch ist der gerechtmachende Glaube der Christen eins mit dem weltüberwindenden Gottvertrauen der alttestamentlichen Frommen. Aber sein Gegenstand und Inhalt ist ein neuer und besonderer, der erst im Evangelium offenbar geworden. Hierin, in seinem Objekt, unterscheidet er sich von dem Glauben des alten Bundes. Diesen Unterschied hat Paulus selbst, wo er unsern Glauben, der uns zugerechnet werden soll, mit dem

Abrahamischen Vorbilde zusammenstellt, so ausgedrückt: „es ist „nicht allein geschrieben um seinetwillen, daß es ihm (dem „Abraham) zugerechnet ist, sondern auch um unsertwillen, wel„chen es soll zugerechnet werden, so wir glauben an den, der „unsern Herrn Jesum Christum von den Todten auferweckt hat, „welcher ist um unserer Sünde willen dahin gegeben und um „unserer Gerechtigkeit willen auferweckt." (Röm. 4, 23—25*). Und noch bestimmter faßt Paulus den Inhalt seines Glaubens, in dem er Gerechtigkeit und Leben gefunden hat, in die Worte: „ich lebe aber, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in „mir, denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im „Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebet und sich selbst „für mich dargegeben hat." Galat. 2, 20. Diese Liebe des Sohnes Gottes wird im Evangelium mit bestimmter Anwendung auf den Einzelnen verkündigt; wagt es nun der Einzelne, mit einem vom heiligen Geist gewirkten Vertrauen, sie auf sich zu beziehen, und felsenfest darauf zu bauen: „auch mich hat „der Sohn Gottes geliebt und sich selbst für mich dargegeben," so ist dieses Annehmen des Verkündigten, diese Aneignung des Dargebotenen, der Glaube, welcher den Menschen vor Gott

*) Ich erinnere mich, der Vorlesung eines berühmten katholischen Theologen in M. beigewohnt zu haben, in welcher er den protestantischen Begriff des Glaubens zu widerlegen suchte. Seine Behauptung ging dahin, Paulus verstehe unter dem Glauben einerseits die fides formata, andrerseits die fides generalis, nicht den „Special-Glauben der Protestanten." Zum Beweis für das letztere führte er das Beispiel Abrahams an, an welchem Paulus Röm. 4. den Glauben der Christen erläutert. Abraham aber habe unläugbar den „Special-Glauben" nicht gehabt. Sein Vertrauen bezog sich bloß auf die göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Wahrhaftigkeit. Zur Bestätigung las der Dogmatiker die Verse 17 — 22, aber die folgenden, in denen Paulus die Anwendung auf uns macht und das Eigenthümliche des rechtfertigenden Glaubens im Neuen Bunde zum Unterschiede vom Abrahamischen Glauben andeutet — ließ er weg!

gerecht und innerlich neu und heilig macht. Nur durch den heiligen Geist kann es dem Menschen gegeben werden, diese Wahrheit zu glauben, die Liebe des Sohnes Gottes nicht bloß auf die Welt im allgemeinen, sondern auf sich zu beziehen. Dieser Gedanke übersteigt alles menschliche Denken, Ahnen und Vermögen so weit, daß unser Herz viel zu schwach ist, ihn zu fassen; nur göttliche Kraft kann uns dieß möglich machen, und im Menschen die über alles kühne und hohe Zuversicht begründen: auch für mich hat Gott seinen eingebornen Sohn dahingegeben. Diese Zuversicht, die nicht nur Gegenliebe wirkt, sondern den Menschen mit Christo selbst vereinigt und ihn persönlich in uns wohnen macht, ist der rechtfertigende Glaube bei Paulus sowohl als bei Johannes. Er ist nicht bloße Anerkennung geoffenbarter Wahrheit, sondern ein persönliches Vertrauen auf Christus den Versöhner, welches gar nicht anders kann als den ganzen Menschen erneuern.

Eine Ahnung von dem gewaltigen Unterschied zwischen dem Glauben im protestantischen und katholischen Sinne hat Bellarmin, wenn er sagt: **illi (haeretici) fidem collocant in voluntate, cum fiduciam esse definiunt — catholici fidem in intellectu sedem habere docent***). Soll einmal alles psychologische auf die drei Functionen des Wollens, Erkennens und Empfindens zurückgeführt werden, so mag es angehen, das Vertrauen, fiducia, zu den Actionen des Willens zu rechnen. In dem seligmachenden Glauben aber bethätigt sich, wenn irgendwo, die Einheit unseres Geistes. Wie er alle Facultäten unsers Innern umgestaltet, so ist er selbst nicht die That einer einzelnen unter ihnen, sondern die Anticipation einer Wirkungsweise unsrer Seele, in welcher der jetzige Zustand der Entzweiung, Spaltung und Einseitigkeit zur wahren Integrität aufgehoben sein wird.

*) Bellarmin. de justificat. I, 4. Vgl. Winer comparative Darstellung der Symbolik, 2. Aufl. 1837. S. 101.

Die Aussagen des Paulus, nach welchen der Mensch nur durch den Glauben an Christus gerecht wird, stehen im Gegensatze zu der Meinung, welche die Rechtfertigung aus den Werken erwartet. Die eine Lehre schließt die andere aus, jede Verschmelzung beider will eben Paulus abschneiden. (Vgl. Röm. 11, 6.) Zwar hat erst Luther in der entscheidenden Stelle Röm. 3, 28 den Gegensatz durch Hinzufügung des Wortes allein geschärft, und der Vorwurf kann nicht ganz abgewiesen werden, daß er hiedurch der einen Seite ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht der Betonung gegeben habe, inzwischen hat auch schon die Bestimmung *χωρὶς ἔργων νόμου* für sich allein exclusive Kraft.

Um so wichtiger ist, da dieß auch von den katholischen Theologen anerkannt werden muß, die Frage, was unter diesen Werken zu verstehen. Es sind, wie Paulus selbst sie näher bestimmt, die *ἔργα νόμου*. Durch Hieronymus, den Hauptbegründer der Exegese für das occidentalische Mittelalter, ist in der katholischen Kirche die Meinung fast herrschend geworden, daß die „Werke des Gesetzes" nur die Cerimonien des mosaischen Cultus seien, welche doch Paulus selbst mit dem Ausdruck *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3. 9. Col. 2, 8.), „weltliche, „äußerliche Satzungen" von den Gesetzeswerken insgemein unterscheidet. Denselben Irrthum haben wir selbst an manchen unserer Theologen aus der rationalistischen Schule, in der er sich erneuerte, noch zu bekämpfen. Den besseren katholischen Theologen wie Möhler gegenüber sind wir jedoch dieser Mühe überhoben. Wohl einsehend, daß unter dem *νόμος* das ganze alttestamentliche Gesetz mit Einschluß des Decalogs verstanden werden muß, und daß auch den auf das Ethische und Innere gerichteten gesetzlichen Bemühungen, insbesondere zur Besiegung der bösen Lust, die Kraft gerecht und selig zu machen abgesprochen wird, zieht sich Möhler auf die andere Behauptung zurück: die Gesetzeswerke seien alle Erfolge, die das Gesetz, im Gegensatz zur

Gnade im Menschen und durch den Menschen hervorbringen kann, so daß hier nur von den Werken des Menschen, die ohne Hülfe der Gnade geschehen, nicht im entferntesten aber von den Werken des Gerechtfertigten die Rede sei. Der Gegensatz, den wir in der Rechtfertigungslehre nicht allein zwischen diesen Werken und dem Glauben, sondern zwischen dem Glauben und den Werken überhaupt, auch denen des Wiedergeborenen machen, sei eine Erfindung des sechzehnten Jahrhunderts, welche dem Paulus selbst, allen heiligen Schriftstellern und der ganzen alten Kirche nicht in den Sinn gekommen*). Die Werke des Gerechten, dieß ist hier der Nebengedanke, können allerdings zur Rechtfertigung mitwirken, dieselbe mehren, erhöhen und vollenden. Und in der That hat auch Neander eine ähnliche Erklärung der *ἔργα νόμου* gegeben, wenn gleich er an die Möglichkeit verdienstlicher Werke des Christen dabei sicher nicht gedacht hat.

Gegen diese Ansicht ist hier zuvörderst zu erinnern, daß in dem fraglichen Ausdruck der Genitiv *νόμου* keineswegs der **genitivus auctoris** ist. Nie ist *ἔργα νόμου* im Gegensatz zu den Werken des Glaubens oder den Werken der Gnade gesetzt; immer ist es der Glaube schlechthin, was gegenübergestellt wird. Wollen wir aber genau zu Werke gehen, so müssen wir uns zuvörderst an das halten, was den historischen Ausgangspunkt der ganzen Lehre des Paulus bildet. Dieß ist das Streben der Juden, durch Erfüllung des Gesetzes gerecht zu werden, d. h. auf diesem Wege dahin zu kommen, daß sie vor Gott als dem Richter bestehen könnten. Von diesem ganzen Bestreben, welches durch die alttestamentliche Offenbarung hervorgerufen war, spricht es der Apostel als Resultat der gesammten alttestamentlichen Erfahrung aus, daß es den Menschen nicht zum Ziele führt: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ.* (Gal. 2, 16.) Dieß ganze gesetzliche Streben mit

*) Möhler, Symbolik S. 190 und 213.

allen seinen einzelnen Aeußerungen und Leistungen ist unter diesen ἔργα νόμου verstanden. Ihm steht ein ganz anderes und neues Streben entgegen, welches der neuen Offenbarung, dem Evangelium entspricht; es ist das ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ (Gal. 2, 17.), und diesen neuen Weg, den er selbst, durch das Evangelium erleuchtet, mit Verlassung des entgegengesetzten alten eingeschlagen hat, bezeichnet Paulus mit den Worten: εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου. (Gal. 2, 16.) Das Gesetz und das Evangelium sind wirklich insoferne einander entgegengesetzt, als jenes vom Menschen fordert, dieses ihm gibt. Dem Gesetz gegenüber muß der Mensch thuend, dem Evangelium gegenüber kann er nur empfangend oder glaubend sich verhalten. Diese Antithese ist im Briefe an die Galater 3, V. 10 — 14 so klar als nur möglich enthalten, und ich glaube, daß dieß selbst die katholische Theologie zugestehen kann. Nur muß dann in ihrem Sinne, wenn sie nicht ihren Satz aufgeben soll, sogleich hinzugefügt werden, daß dieß neue, bloß empfangende und hinnehmende Verhältniß des Menschen zur göttlichen Offenbarung nur ein momentanes sei und nur den ersten Anfang der Rechtfertigung begründe. Gleich im nächsten Augenblick müsse dann ein Mitwirken und zwar ein verdienstliches Mitwirken des begnadigten Menschen angenommen werden, und ein Wachsen der Rechtfertigung durch die Werke. Dieß also ist die eigentliche Streitfrage, auf welche wir hiemit die Sache zurückgeführt haben: „ob der Glaube an das Evangelium (oder an Christus), von „dem Paulus hier im Gegensatz zu den Gesetzeswerken spricht, „nur den ersten Anfang der Rechtfertigung begründe und ob „dann dieß Verhältniß des Menschen, der die Rechtfertigung „als reines Gnadengeschenk hinnimmt, als ein sofort durch den „Hinzutritt der Werke des Gläubigen wieder verschwindendes „angesehen werden muß.“ Allein eben hier haben wir den

Punkt, wo sich für denjenigen, der selbstständig nachforscht, die Unvereinbarkeit der katholischen Ansicht mit der Lehre des Paulus nicht länger verbergen läßt. Denn in den oben angeführten Worten aus der Rede des Paulus, die er gegen Petrus in Antiochia gehalten, spricht er sein fortwährendes Streben aus, durch den Glauben an Christus und nicht durch Gesetzeserfüllung gerecht zu werden und vor Gott zu bestehen, und was er mit dem ganzen Briefe an die Galater erreichen will, ist nichts anderes, als daß sie in diesem Streben, welches durch die Predigt vom Glauben bei ihrer ersten Verkündigung in ihnen geweckt wurde, unverrückt beharren und von dem damals betretenen Wege nicht wieder abweichen sollten. Die Nothwendigkeit, durch den Glauben gerecht zu werden, steht am Ende des verdienstvollsten Christenlebens ebenso fest wie am Anfang desselben, und nur durch das unerschütterliche Festhalten dieser Wahrheit ist ein wahrhaft gottgefälliger und erfolgreicher Kampf der Heiligung möglich. So wie der Christ die als freies Geschenk empfangene Gerechtigkeit des Glaubens für ungenügend oder unsicher zu halten anfängt, glaubt er, sie durch eigne Leistungen ergänzen zu müssen, und mag er nun diese Leistungen wie die Galater in der Beobachtung des Cerimonialgesetzes oder wie die Colosser in schonungsloser Ascese des Leibes oder mag er sie in Werken der Mildthätigkeit und Gebeten, oder endlich in rein innerlichen Mortificationen und Uebungen suchen, — er ist auf den Standpunkt des gesetzlichen Strebens zurückgesunken, und muß, gerade wenn er treu und gewissenhaft ist, dessen ganze Unseligkeit und Erfolglosigkeit von neuem erfahren. Eben dieser Fall war bei den Galatern eingetreten und hatte sich durch Verkümmerung der früher vorhandenen Früchte und Gaben des Geistes gerächt. Vor solchem Zurücksinken unter das Gesetz soll der Brief an die Römer, namentlich das siebente Capitel warnen. Dieses augenblickliche Zurücktreten von der kaum empfangenen Gnade

unter die Herrschaft des Gesetzes verlangt aber die katholische Kirche, und wenn gleich ihre Cerimonien, Satisfactionen und Uebungen, welche sie als verdienstliche Werke dem Christen auferlegt, formell von den jüdischen Satzungen verschieden sind, im Princip ist ihre Forderung eins mit den Forderungen des Judaismus, und ihre Früchte und psychologischen Erfolge müssen die gleichen sein.

Bedürfen wir noch weitere klare Aufschlüsse über das Bestreben, dem der Apostel bis zu seinem letzten Athemzuge treu blieb, so gibt sie uns der Brief an die Philipper. Alle seine früheren Vorzüge, deren er, so gut als seine judaistischen Gegner sich rühmen könnte, habe er darangegeben um Christum zu gewinnen, sein ganzes Trachten gehe dahin, in Christo erfunden zu werden, „besitzend," wie er hinzufügt, „nicht meine „Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze käme (auf dem Wege der „Gesetzeserfüllung zu erreichen wäre), sondern die Gerechtigkeit „durch den Glauben an Christus, die Gerechtigkeit, welche „von Gott unter der Bedingung des Glaubens geschenkt wird" — denn dieß ist die Bedeutung der Worte: *μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει.* Phil. 3, 8. 9. *) Also auch am Ende seiner Laufbahn weiß der Apostel von keiner andern Gerechtigkeit, mit der er vor Gott bestehen will, als von der, welche ihm durch den Glauben an Christus zu Theil geworden, der Glaube ist und bleibt auch die Bedingung, unter welcher dem Menschen dieses göttliche Geschenk bewahrt bleibt. Nicht tritt als mitwirkendes Moment, als

*) Die Bedeutung, die wir dem *ἐπὶ τῇ πίστει* zuschreiben: „unter der Bedingung des Glaubens", unterliegt keinem Zweifel. Luther paraphrasirt auch hier sehr kühn: „Die Gerechtigkeit, „die Gott dem Glauben zurechnet," die Vulgata gibt den Sinn des Originals nicht in erschöpfender Deutlichkeit wieder: **sed illam quae ex fide est Christi Jesu quae ex Deo est justitia in fide.**

zweite Bedingung, die aus dem Menschen stammende und durch seine Werke begründete Gerechtigkeit hinzu. Der Apostel verlangt darnach, wie die folgenden Verse es aussprechen, Christo in seinen Leiden und seiner Auferstehung innerlich immer vollkommener gleichgestaltet und so für die Theilnahme an der Auferstehung zum Leben fähig zu werden. (V. 10. 11.) Aber nicht sind es erst die zu erlebenden Leiden, welche ihn der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, theilhaftig machen sollen, sondern im letzten wie im ersten Augenblick ist es der Glaube, durch welchen sie ihm gesichert ist. Nur wenn freie Gnade es ist, welche fort und fort, auf jeder Stufe des christlichen Lebens alle der Vergangenheit angehörigen Unvollkommenheiten ohne das Zuthun menschlicher Satisfactionen bedeckt, kann der Apostel zu dem Geständniß: „nicht daß ich es schon ergriffen „habe oder schon vollendet sei," hinzufügen: „ich vergesse, „was hinter mir liegt, und strecke mich aus nach dem, was „vor mir liegt, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem „Kleinod der himmlischen Berufung Gottes in Christo Jesu." (V. 12—14.)

Johannes, wo er von der Thatsache spricht, daß auch die Gläubigen noch Sünde haben, und vor der Möglichkeit des Sündigens warnt, fügt er hinzu: „und wenn Jemand sün„diget, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum „Christum, der gerecht ist, und er ist die Versöhnung für un„sere Sünde, nicht allein aber für die unsere, sondern auch „für die der ganzen Welt." 1 Joh. 2, 1. 2. Auch hier ist auf Christus, sein Versöhnungsopfer und seine Fürbitte im Himmel, als auf die einzige Ursache der Vergebung auch für die Sünden der Gläubigen ebenso wie für die Sünden der Welt hingewiesen, und kein Raum dafür gelassen, daß zur Sühnung der Sünden des Gerechtfertigten seine eignen Satisfactionen etwas beitragen könnten.

Allein sind nun auch diese, die Satisfactionen und die

merita operum, wie von katholischen Theologen hie und da zugestanden worden ist, im neuen Testamente wenigstens nicht unmittelbar begründet, so behauptet man, daß doch der katholische Begriff der Gerechtigkeit und der Gerechtmachung auch der biblische und insbesondere paulinische sei. Luther's Uebersetzung für *δικαιοσύνη θεοῦ* in den Briefen des Paulus: „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" wird nach dieser Ansicht als falsch und willkührlich bezeichnet und dem Ausdruck des Apostels der katholische Begriff der **justitia infusa** oder **inhaerens** gegeben. Ich bin überzeugt, daß Luther's Uebersetzung sich hier grammatisch nicht rechtfertigen läßt, wiewohl dieß jüngst noch der genaueste philologische Erklärer des Briefs an die Römer, Fritzsche versucht hat. Ich kann nicht umhin, den Genitiv für den **genitivus auctoris** zu halten und den kurzen Ausdruck aus dem vollständigeren *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη* „Gerechtigkeit, die von Gott stammt" und dem Gegensatz der *ἰδία δικαιοσύνη* der Menschen (Röm. 10, 4.) zu erklären. Die Gerechtigkeit ist somit als Gottes Geschenk und Gabe im Gegensatz zu den eignen Leistungen und Resultaten menschlicher Thätigkeit bezeichnet, wie sie Röm. 5, 17. *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* genannt wird. Daraus folgt nun aber noch nicht die katholische Auffassung, so wenig als die lutherische. Die Entscheidung zwischen beiden kann erst dadurch erreicht werden, daß man auf die Bedeutung eingeht, welche im Sprachgebrauch des Apostels die Worte *δίκαιος* oder *δικαιοσύνη* an sich haben. Diese aber ist nur aus dem alten Testament abzuleiten. Denn was der Apostel über die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aus den Werken, sowie über die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit sagt, schließt sich nach Inhalt und Ausdruck an das alte Testament an. Eine Untersuchung, welche dieß nicht beachtet, ist von vorneherein verfehlt *). Nun aber

*) Dieß gilt namentlich von dem Buche „die christliche Lehre vom

bezeichnet im alten Testament „gerecht" und „Gerechtigkeit" diejenige Integrität des Menschen, vermöge deren er vor Gott bestehen kann, und sie wird mit bestimmter Beziehung auf das göttliche Gericht gefaßt. So ist es namentlich in den Worten des Psalmisten, an dessen Bekenntniß Paulus seine Lehre zunächst anknüpft: „Herr, gehe nicht in's Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht." Psalm 143, V. 2. verglichen mit Galat. 2, 16.

Eben diese Gerechtigkeit, durch welche der Mensch vor dem Gerichte des ewigen Gottes wirklich bestehen kann, wird ihm nun im Evangelium dargeboten und durch den Glauben angeeignet. Hiemit ist nun aber bereits gegeben, daß diese göttliche Gabe nicht ein noch unvollkommenes und erst der Vermehrung bedürftiges Maaß von **gratia infusa** sein kann, wie sie im katholischen Lehrbegriff aufgefaßt wird. Aber freilich ist eben so wenig gesagt, daß sie nur etwas dem Menschen äußerliches, nichts ihm inhärirendes sei. Nur wird der Zusammenhang paulinischer Lehre immer wieder darauf führen, da auch im Zustand des Gerechtfertigten noch Unvollkommenheit sich findet, die von Gott geschenkte Gerechtigkeit aber von vorneherein eine vollendete, keiner Ergänzung bedürftige ist (denn sonst könnte der Mensch mit ihr überhaupt nicht vor dem Gerichte bestehen), daß zu den diese Gerechtigkeit constituirenden Elementen die Vergebung oder Nichtzurechnung der Sünde, oder positiv ausgedrückt, die Zurechnung des Verdienstes Christi, genauer: die unverdiente Uebertragung des göttlichen Wohlgefallens von ihm auf uns, wesentlich mit gehört.

Glauben von **Dr. David Schulz**," 2te Aufl. **1834**, in welchem sich die Unfähigkeit des gewöhnlichen Rationalismus zum Verständniß paulinischer Lehre auf ihrer Spitze zeigt. Eine Erklärung, welche auf die alttestamentliche Basis der paulinischen Begriffe zurückzugehen unterläßt, kann auf das Prädicat einer „grammatisch-historischen" keinen Anspruch machen.

Ist aber die katholische Erklärung von δικαιοσύνη als justitia infusa zu eng und von Willkühr nicht frei zu sprechen, so gilt dieß auch von der katholischen Definition des Verbums δικαιοῦν. Es spricht sich eine tiefe und richtige Einsicht in die Wege der Erlösung darin aus, wenn Möhler sagt, das richterliche, sündenvergebende Wort habe zugleich eine sündentilgende und die Gewalt des Bösen im Menschen besiegende Macht *). Dieß ist so wahr, daß ich keine bessere Bezeichnung für das Wesen der wahren Rechtfertigung und ihren Zusammenhang mit der Heiligung weiß. Aber damit, daß in der Wirklichkeit dieser Zusammenhang stattfindet und stattfinden muß, ist noch nicht bewiesen, daß nach dem Wortsinn und Zusammenhang das Verbum δικαιοῦν jedesmal die richterliche Lossprechung mit Einschluß ihrer von Sünde befreienden Wirkung auf das Innere des Menschen bezeichne. Es ist grammatisch sehr wohl möglich, daß δικαίωσις die innere Umwandlung des Menschen in einen Gerechten und Heiligen bedeute. Es hat in der Stelle Röm. 5, 18. sogar eine so umfassende Bedeutung, daß es selbst die vollendete Verklärung des Gerechten zum Bilde Gottes in der Auferstehung mit einschließt. Denn erst in dieser erreicht die inhärirende δικαιοσύνη ihre absolute Vollkommenheit **).

Wie die ἀπολύτρωσις, so kann auch die vollendete δικαιοσύνη als Gegenstand der Verheißung, der Hoffnung, der Erwartung bezeichnet werden. Aber in den classischen Stellen, welche von der Gerechtigkeit handeln, die wir nicht erst erwarten, sondern jetzt durch den Glauben schon haben, ist die judiciale Bedeutung des Wortes **justum pronuntiare**, δίκαιον ἀποφαίνειν, wie es Chrysostomus erklärt hat, vollkommen

*) Symbolik, S. 129.

**) Wie in der wunderbaren Psalmstelle: „ich aber will schauen dein „Antlitz in Gerechtigkeit, ich will satt werden, wenn ich erwache „nach deinem Bilde.“ Ps. 17, 15.

sicher und nicht in einer Umdeutung des Wortes, sondern im ganzen Zusammenhang der apostolischen Lehre sollte man die Schutzwehr gegen eine bloß äußerlich juristische und in ihren Consequenzen verderbliche Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott suchen. Ehe wir aber daran gehen zu zeigen, welche hohe Bedeutung die so sehr angegriffene Lehre von einer **justitia extra nos** habe, müssen wir noch einige Worte über das Verhältniß des Jacobus zu Paulus und zur Lehre beider Confessionen sagen.

Der Brief des Jacobus, der noch in zwei anderen Hauptpunkten als Stütze der katholischen Lehre betrachtet wird, in Hinsicht auf das Sacrament der letzten Oelung und in Hinsicht auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen **concupiscentia** und **peccatum**, *ἐπιθυμία* und *ἁμαρτία*, scheint in der Rechtfertigungslehre den Katholicismus ebenso entschieden zu begünstigen, als der protestantischen Lehre und selbst der paulinischen zu widersprechen. Ich glaube, wir haben hier ebensowenig Ursache, uns Luther's Verwerfungsurtheil anzueignen, als eine Harmonie mit Paulus durch verkünstelte Deutungen erzwingen zu wollen. Jeder der beiden Schriftsteller muß mit wahrer Unbefangenheit aus sich, nicht einer aus dem andern erklärt werden, und dieß um so mehr, da wir, falls eine wahre Ausgleichung uns nicht gelingen sollte und die Forderung gestellt werden müßte: uns für den einen oder den andern Schriftsteller zu entscheiden, über unsern Entschluß nicht zweifelhaft sein könnten. Wir hätten volles Recht, dem Paulus den Vorzug zu geben und mit der alten Kirche den Brief des Jacobus als eine den urcanonischen Büchern nicht vollkommen gleichstehende Schrift zu betrachten. Indessen glaube ich, daß wir gar nicht in den Fall kommen, von diesem Rechte Gebrauch machen zu müssen.

Zwar halte ich es für eines der sichersten Resultate wahrhaft historischer Forschung über das apostolische Zeitalter, daß

Jacobus, der Bruder des Herrn, der erste Bischof von Jerusalem, nicht zur Zwölfzahl der Apostel gehört, nicht mit dem Jacobus Alphäi identisch, sondern, gemäß der Tradition der orientalischen Kirche als ein Sohn Josephs aus erster Ehe anzusehen ist. Nichtsdestoweniger glaube ich, daß der Brief dieses Mannes den im eigentlichen Sinne apostolischen Schriften vollkommen ebenbürtig ist; namentlich die tief eindringende psychologische Wahrheit seiner Ethik bürgt mir dafür, daß sein Verfasser an der ersten Ausgießung des Geistes Christi einen reichen Antheil gehabt hat. Ich bin deshalb weit entfernt von den Ansichten derjenigen Kritik, welche mit de Wette die Schrift in ein nachapostolisches Zeitalter versetzt. Noch weniger kann ich dem Wahne unserer allerneuesten „Kritiker" beistimmen, daß der Verfasser den Apostel Paulus selbst bekämpfe und mit den Worten: „o eitler Mensch" κενὲ ἄνθρωπε (Jac. 2, 20.) ihn anzureden gemeint wäre! Nicht einmal von der gewöhnlichen Meinung, daß er den Mißbrauch paulinischer Lehre bekämpfe, kann ich mich überzeugen.

Nicht die israelitisch-christlichen Gemeinden, an welche Jacobus sich richtet, bilden diejenige Sphäre, in welcher wir den Mißbrauch paulinischer Lehre zu erwarten haben. Dieser ist auf dem Boden der heidenchristlichen Gemeinden namentlich Kleinasiens zu suchen, welche Paulus selbst gestiftet hat. Dort brach, wie ich früher schon einmal*) angedeutet habe, der frevelhafteste Mißbrauch paulinischer Lehre als eine wesentlich heidnische Gnosis hervor, welche in den Schriften des Petrus, Juda und Johannes bekämpft wird. Mit dieser dem Christenthum feindlichen Macht, die ohnehin wahrscheinlich erst nach dem Tode des Jacobus offen hervortrat, haben die israelitischen Gemeinden in der Diaspora nichts zu thun. Ein anderes Uebel lag diesen

*) Vgl. die siebente Vorlesung.

nahe, welches sich aus den anderweitigen Schilderungen des Judenthums leicht ableiten läßt. Nicht pharisäische Werkheiligkeit allein war der Fehler des Judenthums, eben so sehr ein falsches Vertrauen auf die traditionelle Rechtgläubigkeit; in einem oft ganz unwirksamen Wissen religiöser Wahrheiten suchten die Juden ihren Ruhm und den Grund, wegen dessen ihnen die Seligkeit nicht entgehen könnte. Im Besitze der heiligen Schriften, d. h. in ihrer Kenntniß an sich schon meinten sie, wie ihnen Christus (Joh. 5, 39.) vorwirft, das ewige Leben zu haben. Diese unfruchtbare Erkenntniß göttlicher Lehre, deren Nichtigkeit Paulus Röm. 2, 17—25. enthüllt, ist psychologisch eins mit der todten Orthodoxie unter den Christen, sie ist der „todte Glaube", den Jacobus bekämpft. Denn wie der Jude des Glaubens, „daß Gott einer sei," sich rühmte (Jac. 2, 19.), so konnten manche Juden, die ohne innere Umwandlung Jesum als den Messias anerkannt hatten und zum Christenthum übergegangen waren, sich in ganz gleicher Weise wie des Monotheismus, so nun auch ihres Messiasglaubens rühmen. Nichts steht nun der Annahme im Wege, daß schon vor der Erscheinung des Christenthums die jüdische Orthodoxie zur Begründung ihrer Verdienstlichkeit die biblischen Stellen vom Glauben Abrahams benützte und Beispiele, wie das der Rahab, welche durch Annahme des israelitischen Glaubens gerecht geworden sei, anzuführen sich gewöhnte. Ich sehe keinen Grund, warum die ganze hier vorkommende Topik erst von Paulus ausgegangen sein soll. Wir haben uns die Theologie des Pharisäismus viel ausgebildeter zu denken, als es gewöhnlich geschieht; wie die Lehre von der Erbsünde, so hatte wohl auch die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, freilich nicht in dem tiefen Sinn, den Paulus ihr gab, unter den Schriftgelehrten eine nicht geringe Ausbildung erhalten. So konnte die Meinung von einem Gerechtsein durch den Glauben allein, d. h. durch die richtige Erkenntniß, in das Christenthum

der israelitischen Gemeinden übergehen und hier eine Gestalt gewinnen, auf welche die Polemik des Jacobus ihre vollkommene Anwendung findet.

In dieser Polemik nun geht Jacobus auf den Sprachgebrauch der Gegner ein; er nennt Glauben, was sie Glauben nennen, — Paulus hätte es gar nicht als Glaube anerkannt — nur zeigt er ihnen, wie dieser Glaube, den auch Dämonen haben, todt in seiner Wurzel sei, und wie wenig die großen Worte, mit denen sie ihn rühmen, zur Rechtfertigung vor Gott genügen. Auch bei ihm ist *δικαιοῦν* ein judiciales Wort, aber dennoch ganz anders gewendet als bei Paulus. Bei diesem ist die *δικαίωσις* eine That Gottes (*θεὸς ὁ δικαιῶν* Röm. 8, 33.), bei Jacobus ein Thun des Menschen; dort ist sie **actio judicis**, hier **actio rei**, dort die einmalige Gerechtmachung, welche am Anfang des ganzen christlichen Lebens als die dasselbe begründende That steht, hier ist sie das fortgesetzte Streben des Menschen sich als gerecht darzuthun und zu bewähren. Dieß aber geschieht durch die Werke. Hiezu genügen nicht Worte, sondern nur Thaten. Diese Thaten wirken dann allerdings auch auf die innere Vollendung des Glaubens zurück, indem sie ihn durch Befestigung und Bewährung zur Reife führen. (Jac. 2, 22. *ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη.*)

Insoweit findet kein Widerspruch des Jacobus gegen Paulus und auch keiner gegen die protestantische Lehre statt. Erst dann träte ein solcher ein, wenn Jacobus lehrte, daß durch eigne Anstrengungen und Werke des Menschen nachträglich Leben in einen an sich todten Glauben käme. Wenn er aber von dem todten Glauben sagt, er sei „an sich selbst todt" *νεκρὰ καθ' ἑαυτήν* (Jac. 2, 17.), so deutet dieß selbst auf die Nothwendigkeit einer Neubelebung von innen heraus. Diese aber, die Wiedergeburt kennt Jacobus (vgl. 1, 18.) und die Frage ist nur noch, warum er nicht sogleich die Forderung stellt, vor allem dieses innern Lebensprincips, der Geburt aus Gott theil-

haftig zu werden, und es dann in guten Werken nach außen hin walten zu lassen? In der Methode des Ermahnens unterscheidet er sich von Paulus — und dieß ist es, woran Luther besonders Anstoß nahm — aber nicht auf eine Weise, die keine Ausgleichung zuließe. Denn an vielen Stellen auch des neuen Testaments ergeht die Ermahnung noch in der Form unbedingter Forderung im Namen des göttlichen Gesetzes. So spricht Christus in der Bergpredigt, so spricht selbst Paulus am Anfang des Briefs an die Römer. Dieses Verfahren hat aber den höheren pädagogischen Zweck mit der ganzen Gesetzesoffenbarung gemeinsam. Es soll die Selbsterkenntniß so hoch steigern, daß sie zuletzt von selbst zur Erkenntniß der Nothwendigkeit einer Wiedergeburt des ganzen Innern durch den göttlichen Geist, und ebendadurch die Vorbereitung auf den wahren, lebendig und gerecht machenden Glauben wird. Auch die Forderungen und Rügen des Jacobus führen in sofern auf die Nothwendigkeit des Glaubens, der die Wiedergeburt wirken muß, zurück. Eine Nöthigung aber, den Paulus in anderem Sinne zu erklären als derjenige, der sich uns aus ihm selbst ergeben hat, kann aus Jacobus in keinem Fall hergeleitet werden, und leider ist es ebensowenig möglich, darzuthun, daß zwischen katholischer und protestantischer Lehre bei voller Einheit des Sinnes nur eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs stattfinde, wie diejenige, welche den Jacobus und den Paulus unterscheidet.

Die wesentliche und für das religiöse Leben bedeutsame Differenz beider Confessionen tritt dadurch mit unverminderter Schärfe ans Licht, daß die eine Confession nur von einer uns inhärirenden Gerechtigkeit wissen will, die andere auf eine außer uns in Christo vorhandene Gerechtigkeit uns verweist. Dieser Unterschied bleibt, mag man sich auf exegetischem Boden in der Untersuchung über die *δικαίωσις* auch sonst sehr nahe kommen. Es handelt sich nicht blos davon, ob *δικαιοῦν* nach hebräischem Sprachgebrauch als „gerecht erklären," oder nach dem latei-

nischen „justificare“ als „gerecht machen“ zu übersetzen ist. Die Hauptfrage ist vielmehr diese: womit kann und soll der Mensch, wenn er vor Gottes Gericht gerufen wird, bestehen?

Es treten im menschlichen Leben Augenblicke ein, und wohl dem, der sich ihnen nicht entzieht, wo sich der Mensch dem forschenden Auge seines ewigen Richters ausgesetzt fühlt. Die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit aber, der sich der Mensch dann gegenüber gestellt sieht, ist eben so absolut, wie die Ewigkeit oder die Allmacht Gottes. Und wenn uns auch im Leben dieß nie zum klaren Bewußtsein gekommen wäre, so ruft uns der Tod vor den Richterstuhl des Allwissenden, und das lang unterdrückte Gefühl unserer Unwürdigkeit erwacht mit unüberwindlicher Gewalt. Was ist es aber, womit dann der Mensch vor Gott bestehen und womit er das Urtheil abwenden soll, welches sich in seinem Gewissen als gerecht und unausbleiblich ankündigt? Die größten und heiligsten Männer der katholischen Kirche, wie Anselmus und Bernhard, haben es erfahren und erkannt, daß dann selbst Alles, was die Gnade im Menschen gewirkt haben mag, ungenügend ist, um dem Ernst des Gerichtes gegenüber Stand zu halten und den Menschen zu retten. Auch der heiligste und geförderte Christ hat nichts, worauf er sich berufen und womit er den Unwillen der ewigen Gerechtigkeit von sich abwenden könnte, als allein den Tod und das Verdienst des Sohnes Gottes *). Diese Erkenntniß ist auch in der katho-

*) Folgende wahrhaft ergreifende Stelle aus Anselmus Cantuariensis hat schon Chemnitz im Examen Concilii Tridentini (tom. I. Francof. 1578. pag. 158 a.) angeführt — freilich mit Weglassung der auf den Mönchsstand bezüglichen Worte und des Gebetes zur Maria. Es ist eine Exhortation für einen sterbenden Mönch: **Cum frater aliquis laborare videtur in extremis, pium est et consuetum, eum per praelatum sive alium sacerdotem subscriptis interrogationibus et exhortationibus exerceri. Et interrogetur primo: Frater, laetaris quod in fide morieris? — Et respondeat: Etiam. —**

lischen Kirche nie erloschen. Nicht nur die großen Lehrer des Mittelalters haben ihr Zeugniß gegeben, sie spricht sich in dem alten heiligen Gebrauche aus, dem Sterbenden das Bild des Gekreuzigten vorzuhalten. Ja es lebt wie eine geheime, ich weiß nicht in wiefern bewußte oder nur unbewußte Tradition in der katholischen Kirche, daß der Sterbende, wenn er selbst inne wird, daß weder seine Werke im Feuer des Gerichtes zu bestehen, noch die Verdienste der Heiligen sein verzagendes Herz zu trösten vermögen, allein auf das unendliche Verdienst unseres Erlösers hingewiesen werden muß. Von dieser Erkenntniß, daß wir, schon mitten im Leben vom Tode und den Schrecken der Ewigkeit umgeben, sonst keine Hülfe und keinen Trost haben,

---

Fateris, te non tam bene vixisse, sicut debuisses? — Fateor. — Poenitet te? — Etiam. — Habes voluntatem emendandi te, si spatium vivendi haberes? — Etiam. — Credis quod propter te mortuus est Dominus Jesus Christus Filius Dei? — Etiam. — Credis non posse salvari nisi per mortem ejus? — Etiam. — Agis ei de hoc ex corde gratias? — Etiam. — Age ergo, dum in te est anima tua, ei semper gratias, et in hac sola morte totam fiduciam tuam constitue. Huic morti te totum committe: hac morte te totum contege, eique te totum involve. Et si Dominus te voluerit judicare, dic: Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter me et [te] judicium tuum; aliter tecum non contendo. Si dixerit, quod meruerís damnationem, dic: Mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter me et mala merita mea, ipsiusque dignissimae passionis meritum offero pro merito, quod ego habere debuissem, et heu non habeo. — Dicat iterum: Mortem Domini nostri Jesu Christi pono inter me et iram tuam. Deinde dicat ter: In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum. Et conventus sui astantes respondeant: In manus tuas, Domine, commendamus spiritum ejus. Et securus morietur, nec videbit mortem in aeternum. — Der Text in der Ausgabe des Anselmus von **Gerberon, Paris 1721. fol. pag. 194** weicht in vielen Einzelheiten ab, nicht in der Hauptsache.

als in Jesu, unserm Versöhner, sind die Reformatoren ausgegangen, und haben diese Wahrheit, die in der katholischen Kirche nur momentane Anerkennung sich erringen kann, zur Grundwahrheit ihres ganzen Systems zu machen und in unvertilglicher Klarheit und Festigkeit dem Bewußtsein der Kirche einzupflanzen sich bemüht. Die katholische Kirche aber hat wie eine geheime Furcht davor, diese Wahrheit ins Leben einzuführen, nicht viel anders, als wie manche Kinder der Welt meinen, das Christenthum überhaupt sei eine Religion wohl gut für das Sterben, aber nicht für das Leben.

In das Dogma eingeführt gestaltete sich aber diese Erkenntniß so, daß nicht nur von einer Gerechtigkeit Christi in uns, sondern auch von einer Gerechtigkeit Christi außer uns geredet werden mußte. Diese **justitia extra nos**, negativ als Vergebung der Sünden aufgefaßt, wurde affirmativ als Zurechnung des Verdienstes Christi oder als **justitia imputata** bezeichnet; auf sie ward jene „Seligpreisung des Menschen“ bezogen, „dem der Herr die Sünde nicht zurechnet.“ Röm. 4, 6 — 8. Hätten manche katholische Gegner den schweren Ernst der innern Erlebnisse, aus denen diese Lehre hervorgegangen ist, selbst erfahren, sie hätten über diese **justitia imputata, imputativa, putativa**, wie sie sie nannten, nicht gespottet. Möhler ist nicht unter denen, die dieß thun *), aber auch er läßt sich auf die Frage, was in Anfechtung, Tod und Gericht als unzerstörbarer Grund der Hoffnung bestehen könne, nicht ein. Wiederholt man aber den alten Vorwurf, es sei eine Absurdität, von einer Gerechtigkeit zu sprechen, die dem Menschen nicht inhärirend, sondern nur zugerechnet sein und doch als des Menschen Gerechtigkeit gelten soll, — es könne dieß so wenig gedacht und gesagt werden, als man z. B. sagen könne, ein schwarzes Gewand sei weiß, nicht vermöge einer

*) Oder doch? — Symbolik S. 160.

ihm inhärirenden, sondern einer ihm zugerechneten Farbe *), — so ist auf dergleichen Einwürfe zu erwidern, daß hier kein anderes Absurdum von uns behauptet wird, als dasjenige, welches in jeder Lehre vorhanden ist, welche eine reale Vergebung der Sünden annimmt. Denn was ist diese anders, als ein Nichtseiendmachen des Seienden, wie es der göttlichen Allmacht zusteht? — denn wenn eingewendet wird, daß in solchem Falle nur von vergangenen Sünden, hier aber von noch bestehenden Unvollkommenheiten die Rede ist, so müssen wir erwidern, daß vor Gott auch das Vergangene gegenwärtig und ein Ungeschehenmachen des Vergangenen von einem Nichtseiendmachen des Seienden nicht verschieden ist.

Es scheint gefahrvoll, die Wahrheit öffentlich zu verkündigen, daß der Glaubende nicht nur Vergebung seiner vergangenen Sünden empfange, sondern auch ungeachtet noch bestehender Unvollkommenheit des vollkommenen göttlichen Wohlgefallens, wie es auf dem Sohne ruht, oder, nach der einseitig juristischen Terminologie, der zugerechneten Gerechtigkeit Christi theilhaftig werde. Aber von dem Vorwurfe der Verderblichkeit und Unwahrheit ist diese Lehre so lange freizusprechen, als von ihren Vertretern zugleich bezeugt wird, daß sich das veränderte Verhältniß zu Gott, welches nur durch den Glauben eintreten kann, eben vermöge des Glaubens im Bewußtsein ankündigen und durch den Geist der Kindschaft offenbaren muß, sowie daß dieser Glaube in Hinsicht auf die Heiligung nicht erfolglos bleiben könne. Daß dieß ihre wahre Meinung sei, haben unsere Reformatoren und alle unsere Bekenntnißschriften so klar bezeugt, daß selbst unsere Gegner nur mit gewaltsamen Wendungen sich der Anerkennung dieser Thatsache entziehen können. Ist dem aber so, so dürfen wir unserer Lehre mit guter Zuversicht aneignen, was Chemnitz von ihr

*) Möhler, Symbolik, S. 181 in der Anm.

behauptet, daß sie diejenige Wahrheit enthalte, worin alle Frommen aller Zeiten zuletzt ihren Trost und Frieden gefunden haben. Und nicht nur, können wir hinzusetzen, ihren Frieden mit Gott; auch der Friede der Gläubigen untereinander kann nur in ihr begründet werden, und wo sie lebendig geworden ist, da ist er begründet, da besteht schon die Vereinigung und Versöhnung derer, die durch confessionelle Scheidewände getrennt sind.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

2. Inwiefern im Gerechtfertigten noch Sünde denkbar sei? Protestantische Darstellungen des Antagonismus. Katholische Unterscheidung zwischen peccatum mortale und veniale. — 3. In welchem Sinne eine Gewißheit des Heils stattfinde? Das Zeugniß des heiligen Geistes und die Zweifel an der empfangenen Gnade.

Nach unseren Erörterungen über die Hauptbegriffe der Rechtfertigungslehre, liegt uns jetzt zunächst die Beantwortung der beiden Fragen ob: inwiefern kann noch Sünde in dem Gerechtfertigten vorhanden sein und inwiefern ist dem Menschen eine Gewißheit über die empfangene Rechtfertigung erreichbar? Durch diese beiden Untersuchungen werden wir in die schwierigsten Gebiete der Ethik hineingeführt und wir haben es mit dogmatischen Problemen zu thun, welche zugleich für jeden Einzelnen die größten Gewissensfragen sind. Wir werden einsehen können, wo die protestantische und wo die katholische Tradition, indem jede diese Fragen von einer eignen Seite auffaßt, zu weit geht, und werden damit unsere nächste Aufgabe gelöst haben. Erscheint aber das, was wir erreichen, noch nicht als ein vollkommen befriedigender Aufschluß über diese wichtigen Gegenstände, so wollen wir nicht vergessen, daß zu einem solchen zu gelangen ein ganzes der Selbsterkenntniß und der Schriftforschung geweihtes Leben erforderlich ist; — ein Kampf, den wir, so ernst und schwer auch seine Forderungen sein mögen, nicht für zu groß achten dürfen, wenn an seinem Ziel uns eine wahre und wirkliche Befestigung unseres Innern zu Theil wird.

Wie es überhaupt gilt, in Beziehung auf uns selbst und auf andere, die Strenge des Gesetzes und die Milde des Evangeliums richtig vertheilt in Anwendung zu bringen, um jenem ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας zu genügen, welches der Apostel (2. Tim. 2, 15) verlangt; so ist es auch insbesondere unsre Aufgabe, die rechtfertigende und die heiligende Kraft des Glaubens, jede in der rechten Weise und am rechten Orte hervorzuheben. Wie weit nun erstreckt sich die heiligende Macht des Glaubens, wie weit muß sie sich erstrecken, wenn der Glaube nicht Schein und Trug sein soll? Dieß ist die erste Frage, die uns beschäftigen muß.

Soll bestimmt werden, wie diese Frage vom Standpunkt der Reformatoren zu beantworten sei, so dürfen wir uns nicht an einige Paradoxa halten, in denen ihre Ansicht absichtlich auf die Spitze gestellt wird. Ich weiß nicht, ob ein Reformator es wirklich ausgesprochen hat, daß in der Rechtfertigung nicht nur alle vergangenen, sondern auch alle künftigen Sünden vergeben würden. Diesen Sinn gibt Möhler unsrer Lehre*), aber wir müssen sie in dieser Form entschieden abläugnen, weil eine solche Fassung derselben nicht bloß der Schrift nicht gemäß sein, sondern auch geradezu von vornherein Strafloſigkeit für ein beliebiges Maaß von Sünde zusichern würde. Selbst vom Standpunkt der absoluten Prädestination müßte man eine solche Darstellung zurückweisen. Zu den wirklich aufgestellten Paradoxieen gehört aber zuerst jene zum mindesten höchst überflüssige von Luther: **si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset****). Sodann die andre, welcher ein tieferer Sinn zu Grunde liegt, „daß der Unglaube die einzige Sünde sei, welche den Menschen „verdammen kann.“ Denn hierin ist die Wahrheit enthalten, daß das vom Reiche Gottes eigentlich ausschließende der Unglaube,

*) Symbolik S. 231.

**) Vgl. Möhler Symbolik S. 162.

das Mißtrauen gegen die göttliche Gnade ist, was, wenn irgendwo, mit Deutlichkeit an Judas dem Verräther sich bewährt. Aber es muß mit diesem Satze der andre verbunden werden, daß es eben Sünden gibt, wie sie insbesondere dem Gläubigen möglich sind, durch welche der Glaube schlechthin erlischt, ein völliger Verlust der Freiheit und jeder Möglichkeit zur Wiederentstehung des Glaubens eintritt. Und abgesehen von der Gefahr eines unwiederbringlichen Abfalls, über welche unter den Reformatoren keine Einstimmigkeit der Meinung besteht, haben sie ja deutlich behauptet, daß der rechtfertigende Glaube durch jede Todsünde verloren gehe, und nur wenn auf diese eine tiefe und wahre Reue folgt, in dieser Reue wieder entstehen könne.

Wenden wir uns nun aber auch von diesen und ähnlichen extravaganten Ausdrucksweisen ab, und zu der eigentlich feststehenden und geregelten altprotestantischen Tradition über den sittlichen Zustand des Gerechtfertigten, so müssen wir in der exegetischen Grundlage, auf welche sie sich stützt, Irrthümer anerkennen. Die eine Hauptstelle, nach welcher von den Reformatoren die innern Kämpfe der Gerechtfertigten dargestellt wurden, ist Röm. 7, 14—25, die andere ist Galat. 5, 17. Aber keine von beiden gehört eigentlich hieher.

Bei der Schilderung des Paulus von dem tiefen Zwiespalt zwischen dem Gesetz in den Gliedern und dem Gesetz im Gemüthe, ist es von der höchsten Wichtigkeit zu bestimmen, ob er das, was er hierüber in der Gegenwart und in der ersten Person aussagt, wirklich von Erfahrungen verstanden wissen will, welche er noch als Christ zu machen hatte, oder nur von solchen, die er aus der früheren Periode seines Lebens kannte.

„Wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist, ich aber bin
„fleischlich, unter die Sünde verkauft. Nicht was ich will,
„vollbringe ich, sondern was ich hasse, das thue ich. Ich weiß,
„daß in mir, das ist in meinem Fleische, nichts Gutes wohnet;

„denn das Wollen zwar liegt mir nahe, aber vollbringen das „Gute finde ich nicht. Ich habe Lust am Gesetze Gottes nach „dem inwendigen Menschen, aber ich sehe ein anderes Gesetz „in meinen Gliedern, welches kämpft gegen das Gesetz meines „Gemüths und mich gefangen nimmt unter der Sünde Gesetz, „das da ist in meinen Gliedern. Ich elender Mensch, wer wird „mich erretten aus diesem Leibe des Todes!"

Fragen wir nach den ältesten Auffassungen dieser Klagen, so ist es höchst wahrscheinlich, daß sie von den Gnostikern auf die Erfahrungen des pneumatischen Menschen, also des Christen, von den rechtgläubigen Lehrern aber im Gegensatz hiezu auf die Kämpfe bezogen wurden, welche der Wiedergeburt vorangehen müssen. Von Origenes an läßt sich dieß als die herrschende Deutung in der Kirche nachweisen; sie ist bei den Griechen wenigstens zu allen Zeiten gültig geblieben. Eine andere Wendung aber nimmt die Erklärung dieser Stelle wie so vieler andern in der lateinischen Kirche durch Augustinus; seine tiefere Auffassung der Sünde führte ihn dazu, hier wirklich den Zustand des Gläubigen geschildert zu finden. Dieß bedenkend, sollten unsre Gegner nicht zu hart über die Reformatoren urtheilen, da diese hierin nur dasjenige erneuerten, was schon Augustin aufgestellt hatte. In der katholischen Kirche war seine Ansicht auch in diesem Punkte längst wieder zurückgedrängt worden, aber auch in der protestantischen mußte sich gegen ihren unläugbaren Mißbrauch eine Reaction erheben, welche mit Arminius und unter den Lutheranern mit den Bedenklichkeiten Spener's gegen die herkömmliche Auffassung der Stelle begann. Spener insbesondere fühlte sehr wohl, wie wenig V. 14 (*σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*) und V. 23 (*αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου*) auf den Zustand des Wiedergebornen passen, und doch schien die Unterscheidung des Ich von der im Fleisch vorhandenen Sünde, das Vorhandensein eines „innern Menschen"

und sein „Wohlgefallen am Gesetze Gottes" für den natürlichen Menschen zu viel gesagt.

Nur dadurch, so scheint es mir, kann man sich hier zurechtfinden, wenn man die ganze Frage anders stellt als sie gewöhnlich gestellt wurde. Nicht sollte man fragen, ob Paulus im Namen des Wiedergebornen spreche, sondern die richtige Fassung des Streitpunkts ist die: ob er den Menschen unter dem Gesetz oder unter der Gnade darstellen will. Dann ergibt sich auch aus dem Zusammenhang sogleich die Antwort, daß das erstere seine Absicht ist und nicht das letztere. Der Zustand unter dem Gesetz aber ist ein solcher, in welchen durch Untreue sowohl als durch mangelhafte Einsicht auch der Wiedergeborene sehr leicht zurücksinken kann. Ebendeswegen, weil auch der Christ noch so leicht in den Fall kommen kann, in jene Klagen wieder einstimmen zu müssen, kann der Apostel im Präsens die Leiden und Gefahren schildern, welche der Stand unter dem Gesetze mit sich bringt, er thut dieß aber, nicht um jene Form des Zwiespalts für diejenige zu erklären, die bestehen und dauern soll, sondern für eine solche, die durch die Macht der befreienden Gnade überwunden und in den Zustand verwandelt werden soll, den er im achten Capitel schildert.

Aehnliches gilt auch von der andern Hauptstelle im Briefe an die Galater. Wenn hier der Apostel sagt: „das Fleisch „gelüstet wider den Geist und den Geist gelüstet wider das Fleisch, „diese beide stehen einander entgegen, auf daß ihr nicht das, „was ihr wollet, vollbringet" — so ist auch hiemit nicht ein normales Verhältniß der beiden feindlichen Mächte beschrieben; der Apostel will von diesem Antagonismus, den er hier wie einen schwebenden und noch nach keiner Seite hin mit Entschiedenheit sich neigenden Kampf beschreibt, nicht sagen, daß er im Christen so stattfinden solle und sich gar nicht günstiger gestalten könne. Vielmehr haben wir hier bei den Galatern eben jenen Fall, vor welchem der Brief an die Römer warnt, als

eingetreten anzunehmen. Sie waren durch ihre Rückkehr unter das Gesetz in einen innern Zwiespalt gerathen, wie er hier dargestellt ist. Die alte Gewalt sündlicher Neigungen regte sich wieder und verrieth sich auch bereits durch Verletzungen der Liebe und Zerrüttung des Gemeindelebens. Aus diesem Zustand, mit dem die Gefahr völligen Abfalls verbunden war, will sie der Apostel zurückführen und wieder dahin bringen, daß sie sich willig vom Geiste leiten ließen (diese Bedeutung hat das Medium *ἄγεσθαι* V. 18) und mit festem Schritte nach dem Sinn des Geistes wandeln sollten (V. 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*).

Wenn also Melanchthon in seinen Vorlesungen zum Brief an die Römer aus demselben den Satz ableitet, „daß „das christliche Leben ein Kampf (agon) sei," so ist dieß zwar nicht unwahr, aber es ist auch nicht genug damit gesagt, denn die Weise dieses Kampfes muß erst noch näher bestimmt werden. Und nach den bestimmtesten Aussagen des Paulus können wir nicht anders als unter diesem Kampf einen auf der Seite des Geistes stets siegreichen, nicht eine pugna anceps, verstehen. Im sechsten wie im achten Capitel des Briefes an die Römer ist dieß nicht nur als Forderung ausgesprochen, sondern aufs Bestimmteste die Möglichkeit und Wirklichkeit ihrer Erfüllung in den wahren Christen bezeugt. „Das Gesetz des lebendigmachen„denn Geistes hat mich frei gemacht vom Gesetz der Sünde „und des Todes." (Röm. 8, 2.) „Die Sünde wird nicht „herrschen, d. h. sie wird nicht herrschen können, über euch, „den ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade." (Röm. 6, 14.) Die Möglichkeit eines steten Sieges des Geistes und einer zusammenhängenden Leitung und Beherrschung unsers innern und äußern Lebens durch des Geistes Macht leitet der Apostel aus dem Evangelium ab. Von denen, welche dasselbe im Glauben angenommen haben und durch die Taufe Christo eingepflanzt worden sind, verlangt er, daß sie mit fester Zuver-

sicht davon ausgehen sollen: „wir sind mit Christo gestorben", „unser alter Mensch ist gekreuzigt", „betrachtet euch als solche, „die der Sünde todt sind, aber Gott leben in Christo Jesu." (Röm. 6, 6. 8. 11.) Durch den Versöhnungstod und die Auferstehung Christi ist ein für allemal die Macht der Sünde gebrochen, und sobald wir Christum in wahrem Glauben erfaßt haben, dürfen wir auch in uns erfahren, daß dem wirklich so ist. Auch unser alter Mensch oder das σῶμα τῆς ἁμαρτίας ist in den Tod gegeben und seine Macht ist ihm genommen. Das Böse, welches unter dem Gesetz als unüberwindliche Macht sich gegen uns auflehnte, und aller menschlichen Anstrengungen mit einer fast das Maaß des Creatürlichen übersteigenden Energie spottete, das muß jetzt, wider alles menschliche Erwarten, wenn wir ihm im Glauben an das Evangelium entgegentreten, als ein hohles Schreckniß zusammensinken, und vor der Macht der Gnade unterliegen. Keine Versuchung und keine böse Gewohnheit ist so mächtig, die nicht zur Kraftlosigkeit zusammenschwinden müßte, für den, in welchem durch das lautere Evangelium das volle Bewußtsein der Gnade einmal geweckt ist und fortwährend erhalten wird. Mit diesem Bewußtsein, oder vielmehr mit der Anwesenheit des heiligen Geistes der Kindschaft ist uns eine Unerschöpflichkeit von Kraft geschenkt, welche zu den kühnsten Hoffnungen, sowie zu den höchsten Forderungen berechtigt. Nicht ein Erlöschen jedes Kampfes stellt sie uns in Aussicht, wohl aber eine zusammenhängende Stetigkeit des neuen Lebens, vor welcher jede Regung des Bösen augenblicklich wieder zurückweichen muß.

Aber ebenso klar ist es, daß der alte Mensch, der „Leib der Sünde", der durch die Kraft des Todes Christi in der Taufe getödtet worden war, jeden Augenblick durch die geringste Untreue, die wir begehen, wieder aufleben und in erneuerten Versuchungen sich regen kann. Insofern ist die Sünde, die Erzeugerin böser Begierden, von der der Apostel im siebenten

Kapitel des Briefes an die Römer spricht, potentiell auch im Gerechtfertigten noch vorhanden, sonst würde nicht, außer jener einmaligen entscheidenden Hingabe des Fleisches in den Tod *), welche den Anfangspunkt des christlichen Lebens bildet, eine fortwährende Mortification der bösen Begierden, gleichsam der Glieder des alten Menschen gefordert werden. Coloss. 3, 5.

Nicht ein Nicht-sein jener innern Tiefen, aus welchen Versuchungen auch für den Christen noch emporsteigen können, die seinem Willen sich zu insinuiren suchen, aber eine stete Herrschaft des Geistes über diese feindlichen Regungen — dieß ist der Inhalt der apostolischen Lehre vom Zustand des Gerechtfertigten. Es ist Kampf vorhanden und doch Friede, Friede und doch nicht Apathie und Sicherheit. Scheint uns dieß unvereinbar, so vergessen wir nicht, daß hier das höchste Problem sowohl christlicher Erfahrung, als ethischer Wissenschaft vor uns liegt. An seine erschöpfende Erkenntniß haben die Edelsten und Heiligsten in der Kirche aller Zeiten ihr ganzes Leben gesetzt und die Erfahrung einzelner Christen, ja selbst einzelner Zeitalter der Kirche hat nicht dazu ausgereicht, den ganzen Inhalt apostolischer Lehre ins Leben einzuführen. Die alte Kirche hatte vorzugsweise das Bewußtsein der Siegeskraft und erfreute sich in einem Grade der johanneischen Klarheit und Festigkeit des Lebens im Geiste, wie es vielleicht nur während eines harten Kampfes nach außen hin und bei einem höchst innigen und reinen Gemeindeleben möglich ist. Ihr stand die Macht der Finsterniß noch vorzugsweise von außen, im Heidenthum, seiner Weltlust und seiner Grausamkeit objectivirt gegenüber. Aber wie die Lage der Kirche sich änderte, zogen sich die Kämpfe mehr nach innen. Von nun an stritten die Anachoreten in

*) Galat. 5, 24: „Die aber Christo angehören, die haben ihr „Fleisch gekreuzigt (ἐσταύρωσαν) sammt den Lüsten und Begierden."

schauerlicher Einsamkeit mit den Dämonen, von denen sie sich umschwärmt glaubten. Augustinus erkannte durch sein strenges gewissenhaftes Eingehen in sein Inneres Tiefen der Sünde im Menschen, die sich bis dahin dem Bewußtsein der Gemeinde noch nicht so aufgethan hatten. Seine großen Nachfolger im Mittelalter, wie den heiligen Anselmus, sehen wir bereits reich an Erfahrung hoher geistlicher Anfechtungen, die rein in der Innerlichkeit des Menschen ihren Sitz haben und auf rein geistiger Einwirkung des dämonischen Wesens beruhen. Tief eingeweiht in diese Erlebnisse des absolut verinnerlichten Kampfes mit der Macht des Bösen waren die Reformatoren, vor allen der größte unter ihnen, und nach solchen Erlebnissen gestaltete sich nun auch ihre ganze Darstellung vom Zustande des Gläubigen. Hatte die alte Kirche vor allem die Siegeskraft und Freudigkeit im heiligen Geist erfahren und bezeugt, so mußte jetzt diese andere Seite des innern Lebens, der noch bestehende Widerstreit hervorgehoben werden. In dieser Hervorhebung sind die Reformatoren über das Maaß hinaus gegangen, welches selbst Paulus, unter den Aposteln derjenige, bei dem der Kampf am meisten hervortritt, zur Einhaltung vorgezeichnet hat. Für alle, die von dem gleichen Ernst des Kampfes erfüllt waren, war, was die Reformatoren lehrten, heilbringende Wahrheit. Aber nicht alle ihre Zeitgenossen; nicht alle ihre Schüler waren im Stande, ihre Aussagen richtig zu fassen. Eine einseitige Genügsamkeit mit der Erfahrung des Zwiespalts ohne Sieg wurde herrschend, und mußte eine Reaction hervorrufen, die auch wirklich eingetreten ist.

Kann nun die katholische Lehre von sich rühmen, daß sie der schweren Aufgabe einer adäquaten Darstellung des christlichen Kampfes der Heiligung völlig genüge, oder das Correctiv für diejenigen Uebertreibungen enthalte, welche wir an der altprotestantischen Lehre anerkennen? Leider ist dem nicht so. Ihre Bestimmungen sind, ob sie gleich aus guter Absicht her-

vorgehen, doch der großen Aufgabe nicht gewachsen. Der Hauptinhalt ihrer Darstellung bei Möhler ist der, daß nach ihr der Wille des Gerechtfertigten geheilt und nur im Fleische noch die **concupiscentia** vorhanden sei, deren Regungen an sich noch keine Sünde sind, so lange nicht die Einwilligung hinzukömmt. Aber auch wo ein Nachgeben des Willens gegen die böse Lust eintritt, seien die **peccata venialia** von den letalen genau zu unterscheiden. Die ersteren, dieß ist katholische Lehre, vertragen sich mit der Rechtfertigung; durch die letzteren wird die Rechtfertigung, wiewohl nicht nothwendig der Glaube, aufgehoben.

Was den ersten Punkt dieser Auseinandersetzung betrifft, so müssen auch wir sagen, die Rechtfertigung kann ohne eine entschiedene Abkehr des Willens vom Bösen nicht gedacht werden, und jede sündige Willensrichtung, die wir mit Bewußtsein hegen und schonen würden, hebt die Rechtfertigung und den Stand der Gnade auf; wir müssen ferner festhalten, daß durch die Gabe des heiligen Geistes die Persönlichkeit des Menschen, wie ihre wahre Befreiung, so ihre Vollendung erhält, daß der heilige Geist, in Form unserer Persönlichkeit wirkend, das in unserem Innern dominirende Princip sein muß, soll nicht die Rechtfertigung sofort wieder verloren gehen. Aber hiefür ist der von Möhler gewählte Ausdruck keineswegs angemessen. Wenn von einem völlig geheilten Willen geredet wird, wenn dann nur noch im Fleisch — dieses nicht im biblischen Sinne, von der ganzen Natur des Menschen, sondern im Gegensatz zum Willensvermögen und zum Geiste überhaupt genommen — ein Anlaß zur Sünde vorhanden sein soll, und die vom Fleisch ausgehenden Veranlassungen so mechanisch aufgefaßt werden, wie dieß von Möhler in der Symbolik S. 132. 133. *) geschieht, so ist gegen dieß alles zuvörderst zu erinnern:

*) Dort heißt es vom Zustande des Gerechtfertigten: „Die katho-

daß dann aller Erfahrung und Schrift zuwider nur noch Versuchungen der Sinnlichkeit, nicht mehr Anreizungen zu rein geistigen Versündigungen des Hochmuths, der Selbstsucht und des Neides im Christen sich regen könnten, sie müßten denn ganz von außen durch besondere Einflüsterung des Teufels an ihn kommen. Das, was wir Willensvermögen nennen, oder die ganze moralische Seite unseres geistigen Wesens, ist nicht etwas so einfaches und so rasch heilbares, wie hier vorausgesetzt wird, sondern ein Abgrund von Möglichkeiten verkehrter und sündiger Regungen. Denn obgleich den mannigfaltigen Manifestationen unseres Geistes eine centrale Einheit zu Grunde liegen muß, so ist diese doch nichts weniger, als ein dem Bewußtsein so klarer und faßbarer Punkt. Wir tragen vielmehr in uns ein unergründliches Reich des Unbewußten, das, wiewohl unbewußt, doch real vorhanden ist. Auch auf das Moralische findet seine Anwendung, was wir in dieser Hinsicht am Intellectuellen so leicht beobachten können. Von dem unermeßlichen Inhalt, den unsere Intelligenz und unser Gedächtniß in sich befassen kann, tritt in jedem einzelnen Augenblick nur ein sehr kleiner Theil in unser Bewußtsein, wie von dem unzählbaren Heer der Gestirne jeden Augenblick nur ein unendlich kleiner Theil in das Feld des Teleskops rückt und vor dem Auge des Beobachters vorüberzieht. Gleichwie nun eine Er-

---

„lische Kirche kann keine Sünde mehr im Menschen finden, „wenn der Geist von der Creatur weg- und zu Gott hinge„wendet, wenn der Wille wieder geheilt und die innerste Ge„sinnung geheiligt ist. Durch das angeborne Uebel und die „aus demselben sich bildende, mehr oder minder lange, mehr „oder minder erstarkte Gewohnheit des Sündigens wird im Kör„per und den niederen Seelenvermögen eine me„chanische Fertigkeit erzeugt, sich nach derselben „Richtung fortzubewegen; die neue Willensrichtung zieht „darum noch nicht sogleich alle Bewegungen der Seele und des „Körpers in ihren Kreis. U. s. w.“

innerung ein ganzes Leben hindurch im Hintergrunde unserer Seele schlummern kann, bis sie endlich einmal unserer Reflexion sich vergegenwärtigt, so tragen wir auch in moralischer Hinsicht manches in uns, wovon wir ein halbes, ja ein ganzes Leben hindurch vielleicht nichts ahnen. Jeden Augenblick aber kann das Ungeahnte in den Vordergrund treten und in Gestalt einer Willensregung oder doch einer Sollicitation des Willens sich kund geben. Wenn wir uns auch nichts Böses bewußt sind, so müssen wir dennoch bei etwas tieferer Selbsterkenntniß eine von vorneherein nicht zu begränzende Inclination zum Bösen bei uns voraussetzen, und das Bedürfniß nach Vergebung oder Bedeckung auch unserer verborgenen Sünden gewinnt durch diese Betrachtung eine ganz unermeßlich große und ernste Bedeutung.

Denn mit der Lehre von einer an sich unschuldigen Concupiscenz können wir uns hier nicht abfinden, da, um es kurz zu sagen, die Gränzlinie zwischen einer Sollicitation, die sich an unseren Willen wendet, und dem wirklichen Sicherregenlassen des letzteren, in allen den Fällen, wo die erstere aus unserm eigenen Innern kömmt, eine völlig unbestimmbare ist. Wir müssen allerdings, woran uns Möhler erinnert *), den wesentlichen Unterschied zwischen bloßem Reiz zur Sünde und bewußter Einwilligung festhalten, und das schwere Gewicht jeder Willensthat, in Vergleich mit einer bloßen Versuchung im Auge behalten. Löste unsere Lehre diesen Unterschied auf, erklärte sie alle bösen Willensthaten des Menschen, auch die verwerflichsten für bloße Ausbrüche der Erbsünde, d. h. für Naturphänomene, der Eruption eines Vulcans vergleichbar, dann wäre kein Vorwurf gegen eine solche Lehre zu stark. Aber wir thun dieß nicht. Wir behaupten insbesondere vom Wiedergeborenen eine solche Befreiung seines Innern, durch

*) Symbolik S. 137. 138.

welche jede böse Willensthat oder Willensrichtung, auf welche er sich einläßt, hinsichtlich der Verantwortlichkeit analog mit dem Sündenfall des paradiesischen Menschen wird. Ebenso verwerfen wir den stoischen Satz, daß alle Sünden gleich seien, und behaupten vielmehr, daß jede einzelne Sünde etwas Individuelles ist, dessen Gewicht nur göttliche Allwissenheit bestimmen kann. Aber wir können, ja wir müssen, neben dieser Anerkennung, festhalten, daß schon die leiseste Regung der bösen Lust nicht ohne einen Antheil unseres Willens denkbar ist. Beginnt die Versuchung gewöhnlich damit, daß sich die Möglichkeit der Versündigung uns vorspiegelt und der Gedanke an dieselbe von unserer Imagination Besitz nimmt, so ist schon das Concipiren dieser Vorstellung, das Einlassen dieses Bildes nicht ohne Betheiligung des Willens zu denken. In einem Wesen, dessen Wille absolut dem Gesetz der Heiligkeit homogen und unterworfen wäre, könnte ebensowenig von innen heraus eine Concupiscenz auftauchen, als in einem Wesen, das gar kein Willensvermögen hat, sondern ein bloß vegetirendes Pflanzenleben führt. Ebendeshalb können wir nun aber auch der Unterscheidung der **peccata venialia** und **mortalia**, so sehr sie sich auf den ersten Anschein empfiehlt, nicht ohne weiteres beistimmen. Auch die protestantischen Ethiker haben sich häufig einer ähnlichen Unterscheidung, der von Sünden der Schwachheit und der Bosheit bedient. Aber so gewiß es einen solchen Unterschied geben muß, so ist doch auch hier die Gränzlinie eine unbestimmbare. Ein gereinigtes Gewissen wird es nie wagen, sich mit dem Begriff der Schwachheitssünde zu entschuldigen. Es wird fürchten, in demselben Augenblick, wo es eine solche Entschuldigung annähme, sich mehr als nur einer Schwachheitssünde schuldig zu machen.

Noch weniger aber dürfen wir wagen, uns in der Beurtheilung unserer selbst mit der Kategorie der **peccata venialia** und ihrer Geringfügigkeit zu beruhigen. Denn wir wollen jetzt

nichts weiter davon sagen, daß diese Benennung in sich selbst einen Widerspruch enthält, wenn sie besagen soll, daß irgend eine Abweichung vom göttlichen Gesetz an sich verzeihlich sei. Dieß wird zum Glück im katholischen System zum großen Theil dadurch wieder gut gemacht, daß der Gerechte eben für die läßlichen Sünden im Gebet des Herrn täglich Vergebung sich erbitten soll. Je tiefer wir in unser Inneres blicken, in jenen dunkeln Grund der Seele, aus dem die Gelüste sich wieder erheben, sobald wir nur im Geringsten von Christo weichen, je klarer unsere Erkenntniß des Heils und je mächtiger das in uns dominirende Princip der Heiligung wird, desto größer wird der Schmerz und das Schuldgefühl werden, das in uns durch jedes böse Gelüste hervorgerufen wird. Auf den Begriff läßlicher Sünden werden wir uns nicht mehr einlassen können, sondern auch für diese gering scheinenden Anwandlungen mit tiefer Demüthigung bei Christo Vergebung suchen und uns nur mit der versöhnenden Kraft seiner Leiden trösten können. Bei wachsender Heiligung bildet sich im Menschen ein immer feineres Gefühl und ein immer strengeres Gesetz für das Böse aus und es wird ihm dadurch das zum **peccatum mortale**, was dem niederen Standpunkt als **peccatum veniale** oder als ganz unschuldiger Reiz zur Sünde erschien. Einem ähnlichen Gedanken wie diesem kann sich Möhler *) nicht ganz entziehen, aber statt ernstlich auf ihn einzugehen, und seine gewaltige Wahrheit zu erkennen, begnügt er sich, ihn als eine relativ „geistvolle Wendung" zu bezeichnen, lenkt aber dann rasch von ihm ab, um ihn durch die höchst unpsychologische und unbiblische Lehre von den überverdienstlichen Werken zu paralysiren.

Erkennen wir also die Schwierigkeit der ethischen Fragen, die sich uns hier aufgedrängt haben, auch für den protestantischen Standpunkt an, so müssen wir doch behaupten, daß auf

*) Symbolik S. 216.

dem katholischen ihre Lösung nicht nur schwierig, sondern ganz unmöglich ist. Die protestantische Lehre kann dahin mißverstanden werden, als wollte sie den Unterschied zwischen Concupiscenz und Einwilligung aufheben, und beide in Hinsicht auf Verantwortlichkeit gleichstellen, als wollte sie ferner den Unterschied größerer und kleinerer Sünden überhaupt läugnen. Aber weder das eine noch das andere ist ihre Absicht, beides nur eine von ihren Gegnern gezogene Consequenz. Die katholische Lehre aber, welche allerdings diese Fehler nicht begeht, nähert sich nicht nur zwei andern Verirrungen, sondern ist ihnen ganz offenbar unterlegen. Sie will, verkennend die Rechtfertigung als eine gnadenvolle Bedeckung unserer Unvollkommenheit, eine Sündlosigkeit behaupten, wo noch keine ist, und erklärt deshalb die Concupiscenz für unschuldig und die kleinen täglichen Sünden des Gerechten für an sich verzeihlich. Sie will zweitens den Unterschied kleinerer und größerer Sünden, der in abstracto so wenig ausgemittelt und festgestellt werden kann als Abstufung und Gewicht aller möglichen dogmatischen Verirrungen, formuliren, und die Folge ist, daß sie eine Casuistik erzeugt, welche durch ihre Aeußerlichkeit alle ächte Moral untergräbt. Denn wie das zur Seligkeit erforderliche Maaß der Erkenntniß nicht durch eine Formel festgestellt werden kann, sondern in jedem Individuum individuell sich gestaltet, so ist auch Gewicht, Verantwortlichkeit und Folge jeder Sünde nach der Entwicklungsstufe dessen, der sie begeht, unendlich verschieden, und wer sich in strenger Selbstprüfung nicht mit Andern, sondern mit dem absoluten göttlichen Gesetze und mit dem heiligen Vorbild Christi vergleicht, dem wächst auch das **peccatum veniale** der katholischen Casuistik zur tief niederbeugenden Schuldenlast heran.

Von Empfindungen, wie die eben angedeuteten, sind die Reformatoren ausgegangen, wenn sie von dem Kampf des Gerechten mit den bösen Anwandlungen, die er innerlich noch zu

erfahren hat, Schilderungen entwerfen, welche bei ihren Anhängern nachtheiligen Mißverstand hervorriefen, unsern Gegnern aber einen theils wirklichen, theils vielleicht nur scheinbaren Abscheu einflößen *). Wir haben bereits gezeigt, wie auch unter uns Protestanten Reactionen gegen den Mißbrauch reformatorischer Lehren eintreten mußten; wir haben daran erinnert, wie dieß wirklich durch die Arminianer in der reformirten Kirche und mit viel tieferer religiöser Einsicht durch die Häupter des Pietismus in der lutherischen Kirche geschah. Am weitesten ist diese Reaction von den **Wesleyan Methodists** getrieben worden. Auf die Stelle des Johannes gestützt: „wer „aus Gott geboren ist, der sündiget nicht," 1. Joh. 3, 9. — über welcher sie die andere übersehen: „so wir sagen, wir ha„ben nicht Sünde, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit „ist nicht in uns," 1. Joh. 1, 8. — verlangen und behaupten sie eine sündlose Vollkommenheit (**sinless perfection**) des Wiedergebornen. Aber die Folge ist hier dieselbe, wie im katholischen System: da sie das fortdauernde Phänomen der Concupiscenz nicht abläugnen können, sind sie genöthigt, diese für indifferent zu erklären, und so begegnet es ihnen gleich wie

*) Wenn Melanchthon in den locis sagt: **Annon sua etiam quaerunt sancti? annon in sanctis amor est vitae, gloriae, securitatis, tranquillitatis rerum?** wenn Luther und Calvin Aehnliches bekennen über das Böse, welches auch in den Heiligen noch wohne und von ihnen noch bekämpft werden müsse, so erlaubt sich Möhler die Mißdeutung, als hätten die Reformatoren ein Herrschen solcher Neigungen oder geradezu eine habituelle Lasterhaftigkeit im Sinne gehabt! So gewinnt er Stoff zu Exclamationen der Entrüstung: „wirklich ein wunderlicher Hei„liger, der das Seinige sucht, und nicht Christi Ruhm; ebenso „seltsam ist die Verbindung von Begriffen, wenn uns zugemuthet „wird, einen geizigen, unzüchtigen Heiligen zu denken u. s. w." (Symbolik S. 139.) So ganz und gar kann man von dem Verständniß der Reformatoren verlassen bleiben, obwohl man sich zu polemischen Zwecken in ihren Werken so ziemlich umgesehen hat!

den Katholiken, daß sie, indem sie die höchste Strenge des Gesetzes durchführen zu wollen scheinen, nachher gerade dadurch genöthigt werden, seine Schärfe abzustumpfen, und die scheinbar so hoch gestellten Forderungen in bedenklicher Weise abzuschwächen.

Es waren richtige Erfahrungen, von denen die Reformatoren ausgingen. Aber dadurch waren sie nicht befugt, den Satz, „daß „die Erfüllung der göttlichen Gebote unmöglich sei," als einen Bestandtheil christlicher Predigt aufzustellen. Wenn sich hiegegen das Tridentinum erklärt (**Sess. VI, cap. 11.** und **can. 18.**), so hat es hierin vollkommen Recht. Die Gefahr ist zu groß, daß hiedurch dem heiligen Willen Gottes etwas vergeben werde, und der Vortrag eines solchen Satzes ist gegen alle biblische Analogie. Der apostolischen Lehre wird es vielmehr entsprechen, wenn der Christ seinen Lauf stets von neuem mit dem Verlangen und mit der Hoffnung auf eine wahre, durch den heiligen Geist ihm möglich gemachte Vollkommenheit anhebt. —

Gehen wir jetzt auf die andere Frage über, ob der Gerechtfertigte, wie die protestantische Lehre sagt, eine Gewißheit der empfangenen Rechtfertigung haben soll, oder ob er eine solche, wie die katholische Kirche meint, außer durch ganz besondere Offenbarung, gar nicht haben kann, so müssen wir hier vor Allem Unterscheidungen aufstellen, ohne welche in dieser Untersuchung nichts erreicht werden kann.

Darin sind wohl beide Theile einig, daß, wie das Concilium von Trient (**Sess. VI, cap. 9.**) andeutet, diese Frage zwei Seiten hat, je nachdem der Christ auf die göttliche Barmherzigkeit oder auf sich selbst blickt. Wie die erste Betrachtung Zuversicht und Freudigkeit weckt, so die zweite Besorgniß und Zweifel. Die Frage ist also eigentlich so zu stellen, welche von beiden Betrachtungen im Leben des Christen überwiegen soll?

Sodann wäre es ein schweres Mißverständniß, wenn man die Gewißheit, von welcher hier die Rede ist, mit jenen Ueber-

zeugungen homogen dächte, welche auf mathematischer oder dialectischer Demonstration beruhen. Auch in menschlichen Verhältnissen gibt es eine Festigkeit der Ueberzeugung, welche nicht ein reiner **actus intellectus** ist, sondern auf dem Vertrauen beruht, welches wir auf eine Persönlichkeit setzen und oft auf sie zu setzen fortfahren, auch wenn wir kein Mittel haben, die Zweifel Anderer durch Beweise, welche ihrem Verstand einleuchten müßten, zu heben. Eine ähnliche Zuversicht, wie das Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines Menschen, ist die Gewißheit, die wir von der göttlichen Gnade haben sollen und können. Es wäre gut, wenn man hier zwischen **certitudo** und **fiducia**, Gewißheit und Zuversicht unterschiede und nur das letztere Wort in der Erörterung über diesen religiösen Gegenstand angewendet hätte.

Endlich, und dieß ist wohl die wichtigste aller hier anzubringenden Distinctionen, müssen wir behaupten, daß die feste Ueberzeugung von der uns gewordenen Rechtfertigung oder von unserer Aufnahme in den Stand der Gnade, mit der Gewißheit, zur Zahl der „unfehlbar Prädestinirten" zu gehören, nicht ein und dasselbe ist. Das erste, die Zuversicht des Christen auf die ihm in Christo zugewendete Vaterliebe Gottes ist sicher in den heiligen Schriften gegründet, das zweite, eine Gewißheit der Prädestination, welche die Ueberzeugung der Unmöglichkeit des Abfalls in sich schlösse, vermag ich wenigstens in der Bibel nicht zu finden. Die katholische Lehre aber verwirft nun nicht nur (mit Recht) das letztere (**Sess. VI, can. 15. 16.**), auch das erstere wird für unmöglich erklärt, wenn die Väter von Trient sagen: Niemand könne mit untrüglicher Gewißheit wissen, daß er Gnade erlangt habe (**ibid. cap. 9 fin.**).

Die biblische Lehre, welche hier entscheiden muß, ist die vom Zeugniß des heiligen Geistes: „der Geist gibt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 16.) — wie dieß zu verstehen, muß zuvörderst mit einigen Worten erläutert werden.

Gibt es für das, was die heiligen Schriftsteller unter dem Zeugniß des heiligen Geistes verstehen, eine psychologische Analogie in der Sphäre des natürlichen Lebens, so kann nur das gute Gewissen als eine solche betrachtet werden. Aehnlich wie dessen Aussagen im Innern des Menschen sich ankündigen, wird sich auch die Stimme des Geistes vernehmen lassen. So viel höher auch der Ursprung des Zeugnisses des heiligen Geistes ist, dennoch wird es sich in ähnlicher Form wie das Zeugniß des Gewissens aussprechen und wie eine Verklärung des letzteren in höherer Sphäre erscheinen. Das Zeugniß eines reinen Gewissens wird aber gerade dann vernehmbar, wenn wir in einer von außen bedrängten Lage uns befinden, etwa unschuldig verfolgt oder verläumdet, und dann ohne unser Zuthun aus unserm tiefsten Innern ein Bewußtsein unserer guten Sache aufsteigt, das uns mit tiefer Beruhigung erfüllt. Aehnlich wird es sich nun auch mit der entsprechenden höheren Erfahrung im Leben des Christen verhalten.

Wir dürfen nicht annehmen, daß das Zeugniß des Geistes, von dem der Apostel spricht, eine ganz außerordentliche innere Offenbarung sei, die etwa nur den Aposteln und einigen wenigen Auserwählten des apostolischen Zeitalters zu Theil wurde, auf gleicher Linie stehend mit der Gabe der Prophetie. Dieß scheint die Voraussetzung mancher katholischen Theologen zu sein. Aber der Apostel bezeichnet das, was er meint, zu deutlich als eine allen wahren Christen gemeinsame Erfahrung; wir dürfen dieselbe nicht als Prärogative einiger Heiligen fassen, sondern müssen sie als vollendendes Attribut und Kennzeichen der Adoption und Wiedergeburt betrachten, zu welcher alle Christen berufen sind, zu welcher somit alle gelangen können und sollen.

Aber eben so sehr werden wir uns vor einem entgegengesetzten Irrthum hüten müssen. Ich meine die Vorstellung, als müßte mit dem Stande der Gnade das Bewußtsein desselben als ein völlig unverrücktes, unwandelbares und immer gleich leben-

diges verbunden sein. Ich finde nicht, daß der Apostel sagen wollte, mit dem Eintritt der Wiedergeburt gehe am Firmament des Innern diese Sonne so auf, daß sie von nun an in ewig unbewölkter Klarheit stehen bliebe. Nicht wie eine fortwährende und sich stets gleiche Naturthat des neuen, innern Lebens ist das Bewußtsein der Kindschaft zu fassen. Denn die Anwesenheit dieses neuen Lebens ist anderer Art, als wie sich etwa die Gnostiker das Dasein eines unvertilglichen himmlischen Elements in den pneumatischen Menschen dachten. Die Forderung einer absoluten und unverrückten Gewißheit des Heils, wie sie von den Gründern der methodistischen Kirche am Anfang ihrer Wirksamkeit ausgesprochen wurde, mit der Betheuerung, daß, wer sie nicht besitze, unter dem Fluch sei, — diese Forderung ist nicht in der heiligen Schrift gegründet.

Der Mensch soll und kann nicht durch bloße Versenkung in sein Inneres der göttlichen Gnade gewiß werden. Das Evangelium kömmt ihm entgegen, und die Verkündigung der Versöhnung, die Gott gestiftet hat, der allgemeinen Vergebung, die er anbietet, weckt in dem wahrhaft vorbereiteten Hörer ein nicht menschliches, sondern von oben ihm gegebenes Bewußtsein, daß auch ihm dieß gelte, daß auch er dieses Heils sich erfreuen dürfe. Durch die Predigt vom Glauben, nicht durch gesetzliche Anstrengungen, hatten die Galater den Geist empfangen, Galat. 3, 2. — Zur Erläuterung dieser Stelle dient die Erzählung der Apostelgeschichte im zehnten Kapitel. Als Petrus vor der Versammlung im Hause des Cornelius in seinem Vortrag so weit gekommen war, daß er sagen konnte: „Von diesem Jesus zeugen alle Propheten, daß in seinem Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen" — da fiel, als Petrus diese Worte redete, der heilige Geist auf alle, die das Wort hörten. (Act. 10, 43. 44.)

Wie nun das Bewußtsein der göttlichen Gnade, ein mächtiger Antrieb, sich ihrer zu getrösten und zu freuen, Gott für

seine Liebe zu danken und ihn als Vater anzubeten, nicht von selbst im Menschen entstehen kann, sondern durch die Verkündigung des Wortes von der Gnade in ihm geweckt werden muß, so kann der Mensch auch nicht aus sich selbst das einmal in ihm lebendig gewordene Zeugniß des Geistes bewahren. Er ist stets in Gefahr, daß es schwächer werde oder wieder verstumme; nur durch das Evangelium kann es immer von neuem wieder geweckt werden. Eine stete innerliche Buße von Seiten des Menschen ist erforderlich, aber nicht aus ihr allein vermag die Stetigkeit des Bewußtseins der Kindschaft hervorzugehen, dieses soll vielmehr durch das immer neue Entgegenkommen der göttlichen Gnade im Wort, in der Absolution und in den Sacramenten geweckt werden. Dieß heilige Feuer bedarf stete Nahrung, und diese Nahrung kann ihm nur aus derselben Quelle werden, aus der es anfangs entsprungen war. —

Der Apostel selbst deutet an, daß es die Zeiten des Leidens sind, in welchen sich dieses Zeugniß des Geistes am mächtigsten offenbart. Wenn im tiefsten Leiden sich dennoch der Geist in uns regt, der uns zu kindlichem Gebete antreibt, dann erkennen wir mit Bestimmtheit, daß das, was in uns ist, höher als alle menschliche Kraft und Imagination, daß es göttlich und übernatürlich, daß es das Zeugniß des heiligen Geistes ist. Röm. 8, 18—27.

Erprobt sich auf solche Weise die durch das Evangelium geweckte kindliche Zuversicht, fühlt der Mensch sich gedrungen, Gott für seine Liebe, mit der Er uns zuerst geliebt hat, zu danken, den Gedanken, als wäre er nicht ein Gegenstand der göttlichen Gnade, als Undankbarkeit und Unglaube abzuweisen, — so würde wohl Niemand Ursache haben, in dieser Stimmung etwas „Unheimliches" zu finden. Ich hoffe, Möhler selbst würde, wenn ihm in dieser Weise die gewisse Zuversicht eines Menschen auf die Seligkeit entgegenträte, sein Urtheil zurücknehmen. „Ich glaube," so sagt er nämlich (Symbolik S. 197.),

„daß es mir in der Nähe eines Menschen, der seiner Seligkeit „ohne alle Umstände gewiß zu sein erklärte, im höchsten Grade „unheimlich würde, und des Gedankens, daß etwas Diabolisches „dabei unterlaufe, wüßte ich mich wahrscheinlich nicht zu er„wehren."

Es gibt eine Art, die gewisse Zuversicht zu äußern, welche allerdings Bedenklichkeiten hervorrufen kann, ob sie rein aus dem Geiste Gottes stammt, ob nicht menschliche Einbildungskraft und erzwungene Steigerung des Bewußtseins durch ein tief eingesogenes einseitiges Dogma mitwirken. Nur sei es ewig fern von mir, in solchen Fällen, von denen ich jetzt spreche, mir den leisesten Verdacht eines diabolischen Einflusses zu erlauben. Bedenklichen Eindruck aber, meine ich, kann es machen, wenn ein Anhänger der strengen Lehre von Dortrecht mit der Versicherung, daß es eine unabänderlich bestimmte Zahl unwiderruflich und unfehlbar Auserwählter gebe, die Behauptung verbindet, er wisse gewiß, daß er selbst und die Seinigen zu dieser Zahl gehören. Es ist dieß nichts, als die äußerste Consequenz des calvinischen Standpunkts. Denn in Calvin's Lehre liegt bekanntlich dieß, daß mit der wahren Wiedergeburt unfehlbar auch das **donum perseverantiae** gegeben werde, so daß, wer einmal das Zeugniß der empfangenen Gnade in sich trägt, zugleich gewiß sein darf, er werde es nie mehr verlieren, denn das Gepräge, welches Gott den Herzen seiner Kinder einpräge, sei ewig unvertilglich. Es muß hier auf einen Unterschied zwischen der augustinischen und der calvinischen Lehre aufmerksam gemacht werden, — nicht als entspräche die erstere vollkommen der heiligen Schrift, sie steht ihr nur um etwas näher, als die letztere. Nach Augustinus kann in einem Menschen die wahre Wiedergeburt vorhanden sein und ihm dann gemäß einem unerforschlichen Gerichte doch das **donum perseverantiae** versagt werden. Nach Calvin besitzt derjenige, der einmal ein Kind Gottes geworden, in seinem Herzen ein unverlierbares göttliches Ge-

präge. Nach Augustinus ist also ein Abfall des Wiedergeborenen möglich, indem nicht alle Wiedergeborenen auch erwählt sind, nach Calvin ist der Abfall, in den ein Wiedergeborener geräth, nur für einen scheinbaren zu halten, aus dem der Erwählte, wenn auch durch große Schmerzen, doch endlich wieder zum Heil hindurchdringt.

Diesen Ansichten, namentlich der calvinischen gegenüber, vertritt die katholische Kirche gemeinsam mit der lutherischen Theologie eine große und unendlich wichtige Wahrheit, indem sie die Möglichkeit des Abfalls behauptet und einen jeden Gläubigen vor dieser Möglichkeit warnt. Diejenigen, welche diese Möglichkeit läugnen, sollten endlich einmal aufhören, die Warnungen im Briefe an die Hebräer im sechsten und im zehnten Kapitel sophistisch umzudeuten. Die Möglichkeit einer völligen Apostasie der wahrhaft Gläubigen und die Unmöglichkeit einer Rettung für die darein gerathenen, ist dort mit gleicher Bestimmtheit ausgesprochen. Wir müssen beides mit derselben Offenheit anerkennen, wie es einer unserer trefflichsten Schriftforscher, Rudolf Stier in seinen Homilien über den Brief an die Hebräer gethan hat. Wer sich damit nicht aussöhnen kann, würde am besten thun, nach Luther's Vorgang, der in diesen Stellen bekanntlich einen „harten Knoten" fand, die ganze Epistel zu verwerfen. Nur würde dann die Consequenz verlangen, über ähnliche Warnungen des Paulus Röm. 8, 13 und Galat. 6, 7. 8, welche ebenfalls die Möglichkeit des Abfalls voraussetzen, das gleiche Urtheil zu fällen!

Wenn die wahren Protestanten sich einmal dahin vereinigen könnten, in diesem Punkte ihre Ueberzeugungen einer unbefangenen Auffassung der heiligen Schrift zu unterwerfen, so wäre für die Verständigung mit der katholischen Kirche sehr viel gewonnen. Nur hat auch der im Katholicismus festgestellte Lehrtypus seine Fehler. Er ist so gestaltet, daß die Lehre von der Prädestination gar keine praktische Bedeutung mehr hat,

sondern nur einen dunkeln Hintergrund bildet, auf den man sich gar nicht einlassen kann. Nun sollte aber, wenn anders unser christliches Leben dem im neuen Testament gegebenen Vorbild in jeder Hinsicht ähnlich werden soll, auch die Lehre von der Erwählung eine Stelle unter den Wahrheiten gewinnen, welche das religiöse Bewußtsein bestimmen. Es ist unläugbar, daß die göttliche Erwählung bei Paulus, und nicht nur bei ihm, als letzter und höchster Trost für die Gläubigen in Betracht kömmt. Die lutherischen Theologen haben die außerordentlich schwere Aufgabe zu lösen versucht, dieß Element in ihre Lehrweise aufzunehmen, ohne in den Calvinismus zu verfallen, der die ganze Heilsordnung durch seine Consequenzen zu zerstören droht. Als Ausgangspunkt der lutherischen Tradition kann hier die treffliche Stelle über die Prädestination in Luther's Vorrede zum Brief an die Römer betrachtet werden. Erst wenn der Christ durch Buße und Glaube in den Stand der Gnade eingetreten ist und auf dem Weg der Heiligung zu wandeln begonnen hat, wenn dann Leiden und Anfechtungen ihn treffen, ist er darauf angewiesen, in der ewigen Erwählung seinen Trost und Halt zu suchen. Von vorneherein wird jede Grübelei über die Vorherbestimmung als Sünde und Vermessenheit verpönt. Entfaltet dann im Zustand des Leidens das Leben aus Gott seine höchste Reinheit und Kraft, so sagt uns das Zeugniß des Geistes, welches in solchen Momenten am mächtigsten wird, zugleich dieß, daß wir Gegenstand einer ewigen und über alles mächtigen Liebe sind. Es sind dieß Lagen, in welchen der Wille des Menschen ohnehin so geläutert ist, daß von einem Mißbrauch dieses Trostes nicht mehr die Rede sein kann, wohl aber von einer weltüberwindenden Kraft, die aus ihm entspringt. In einer Lage, wo ohnehin jede Lust zur Sünde erstirbt, ist der Mensch fähig den Trost zu fassen, der in den Worten liegt: „Niemand wird meine Schafe aus meiner Hand reißen; mein „Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer als Alles, und

„Niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen," Joh. 10, 28. 29. Ein nach außen hin wirkender Schutz der Allmacht ist uns hiemit zugesagt, nicht eine Garantie gegen uns selbst ist uns damit gegeben. Die Möglichkeit eines von uns ausgehenden Abfalls ist auch mit solchen Stellen nicht ausgeschlossen, die Freiheit des Menschen, der die Sünde aus sich selbst neu erzeugen kann, ist auch im Zustande der Wiedergeburt nicht aufgehoben.

Die lutherische Lehre begnügt sich damit, die praktische Bedeutung der Erwählungslehre zu zeigen. Vermißt man an ihr die dialektisch-systematische Durchführung des Begriffes der Prädestination, so mag dieß, wenn man die Lehrbegriffe nur als menschliche Systeme ohne Rücksicht auf die Autorität der Schrift mit einander zusammenstellt, ein Tadel sein. Für den Standpunkt des christlichen Glaubens wird dieser Tadel aber dadurch weit aufgewogen, daß die lutherische Lehre in der Unterwerfung unter die heilige Schrift und der allseitigen Aneignung ihres Inhalts hier den Ruhm der Consequenz für sich hat.

Will man sich auf dem Standpunkt der christlichen Erfahrung halten und nur vom religiösen Interesse leiten lassen, so kann gegen die hier vorgetragene Lehre wohl nur Folgendes noch eingewendet werden. Ein Evangelium, welches zwar eine gewisse Zuversicht der empfangenen Gnade wirke, aber dabei noch die Gefahr des Verlustes derselben offen lasse, sei kein Evangelium. Dieß ist der Sinn der Einwürfe, welche von den Calvinisten hier noch erhoben zu werden pflegen. Wir müssen aber sagen: wie, wenn es zur christlichen Entsagung und zur Uebung des Glaubens gehörte, die Zukunft ganz Gott anheimzustellen und sich an dem Bewußtsein der empfangenen und gegenwärtigen Gnade genügen zu lassen? Die Bangigkeit vor künftigem Abfall soll in uns von Zeit zu Zeit erwachen, sie soll und sie wird uns aber zu stets neuem Eingehen in uns selbst, zu desto festerer Aneignung der empfangenen Gnade antreiben

und so den Frieden des Gewissens statt ihn zu zerstören nur befestigen.

Wir müssen das viel triftigere Bedenken aussprechen, ob nicht gerade die calvinische Zuversicht, erwählt zu sein, den beständigen Keim des Zweifels in sich selbst trägt. Denn wenn es nun einmal nicht wahr sein soll, daß Gott geneigt ist, alle Menschen selig zu machen, wenn sein Wohlwollen von Anfang an durch den verborgenen Rathschluß der Erwählung auf eine bestimmte Zahl von Menschen eingeschränkt ist, gerade dann werde ich nie gewiß wissen können, ob ich einer aus dieser Zahl bin. Nur die Lehre von der allgemeinen Gnade gibt mir die volle Gewißheit, daß ich die göttlichen Anerbietungen auch auf mich beziehen darf.

Wir müssen nach dem allen sagen: Im Gegensatz zur calvinischen Lehre ist die katholische in ihrem Recht, im Gegensatz zu einer richtigen und vollständigen Auffassung der biblischen Lehre vom Zeugniß des Geistes hat sie mit ihrer Behauptung: **„nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum“** — Unrecht.

Die ganze hieher gehörige Bestimmung der **Sessio VI, cap. 9** enthält eigentlich einen, wenigstens anscheinenden Widerspruch: **Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, quum nullus scire valeat cet.** Es liegt hier die gute Absicht zu Grunde, zwei Seiten des christlichen Lebens festzuhalten; wir erkennen an, daß diese zwei Seiten existiren, behaupten aber, daß die erstere, das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit überwiegen muß, wenn unser Leben dem apostolischen Vorbild entsprechen soll. Durch die Bestimmtheit aber, mit welcher nun die zweite Seite

hervorgehoben wird, durch die Behauptung, Niemand kann gewiß wissen, daß er Gnade gefunden, wird die Wahrheit und Bedeutung der ersten geradezu aufgehoben. Wir müssen uns freuen, daß auch hier noch günstigere Deutungen möglich sind, von denen wir uns nur nicht überzeugen können, daß sie dem Sinn des Decrets vollkommen entsprechen. Eine solche günstige Wendung ist es, wenn Möhler (a. a. O. S. 194) sagt: „der katholische Christ harret, obgleich ohne falsche Sicherheit, doch trostvoll, ruhig und mit völliger Hingebung in Gottes Barmherzigkeit dem Tage entgegen, an welchem Gott entscheiden wird.“ Aehnlich haben ältere katholische Theologen behauptet, die Ungewißheit über den Stand der Gnade hebe den Frieden des Gewissens nicht auf. Kann wirklich Beides zusammenbestehen, jene Ungewißheit, welche das Concilium einschärft, und der Friede mit Gott, den Paulus aus der Rechtfertigung herleitet (Röm. 5, 1), so müssen wir uns dessen, wenn wir es gleich nicht verstehen, für diejenigen katholischen Christen freuen, welchen nach ihrer Versicherung durch die Zweifel an der Gnade der wahre Friede nicht gestört wird. Die Kirche aber, welche jene Zweifel zum Gesetz macht, veranlaßt uns dadurch zu der Vermuthung, sie wolle in ihren Gläubigen eine gewisse Scheu vor der Annahme des Zeugnisses des heiligen Geistes erhalten, damit nicht durch das Aufhören des Zweifels eine zu große innere Freiheit und Selbstständigkeit erwache; es soll, so scheint es fast, der Christ nie zu der Mündigkeit gelangen, in welcher er sich etwa der mannigfaltigen und stets wiederholten Hülfsmittel der Kirche weniger bedürftig und allzu unabhängig fühlen möchte.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

4. Von den guten Werken. Praktische Ergebnisse der katholischen Lehre. Ob vollkommene Gesetzeserfüllung möglich? Die opera supererogatoria und die consilia evangelica. Genaueres über die Begriffe Lohn und Verdienst. — 5. Vom Purgatorium. Schwierigkeiten der protestantischen, Entstehung der katholischen Vorstellung.

Noch zwei Hauptpunkte, die mit der Lehre von der Rechtfertigung zusammenhängen, haben wir zu betrachten, ehe wir die Erörterung dieses Gegenstandes als geschlossen ansehen dürfen: die Lehre von den guten Werken und ihrer Verdienstlichkeit, sodann die Lehre vom Purgatorium.

Beginnen wir mit einer allgemeineren Reflexion über Bedeutung und Erfolg dessen, was die beiden Kirchen von den guten Werken lehren. Wir kennen die alte Anklage, daß die protestantische Lehre vom Thun guter Werke abhalte, daß sie dieselben, wenn auch nicht verbiete, doch für „unnöthig zur Seligkeit" und somit für überflüssig erkläre, was sich natürlich die fleischliche Gesinnung der Menschen nicht zweimal gesagt sein lasse. Dieser Vorwurf ist leicht zu beantworten, wenn man sich in der Antwort auf die richtig verstandene und mit der Weisheit und Mäßigung, die aus eigener Erfahrung fließt, vorgetragene Lehre von der Rechtfertigung berufen darf. Im Hinblick auf sie müssen wir sagen, was unzähligemal, am besten wohl von Melanchthon entgegnet worden ist: gerade unsere Lehre zeigt erst, was wahrhaft gute Werke sind und wie sie geschehen können, sie zeigt, wie die guten Werke freiwillig und anspruchslos aus reiner Dankbarkeit und Gegenliebe, aus einem

mit Gott versöhnten Herzen hervorgehen müssen; eine solche Stimmung des Herzens wird aber eben nur durch die evangelische Lehre vom Glauben hervorgerufen*).

Wenn die Erkenntniß, daß wahrhaft gute Werke nur aus der Quelle eines mit Gott versöhnten Gemüths hervorgehen können, auch in der katholischen Kirche sich findet, so verdankt diese selbst die Wiedererneuerung dieser Einsicht vorzüglich den Reformatoren und der heilsamen Rückwirkung, welche die Lehre derselben auf den Katholicismus ausgeübt hat.

Wir haben eingestanden: nur wo unsere Lehre richtig vorgetragen und richtig verstanden wird, bringt sie solche Früchte. Aber ist sie auch immer so vorgetragen worden, und ist wenigstens ein solcher günstiger Erfolg das vorherrschende gewesen, was man an der protestantischen Kirche wahrnehmen konnte? Wir kommen hier auf eine schon früher ausgesprochene traurige Wahrheit zurück. Nicht ohne Grund ließ Luther selbst so bittere Klagen über den Undank der Evangelischen und ihren „schändlichen Geiz" vernehmen. Die ganze Geschichte zeigt, wie sehr seit der Reformation der frühere Eifer, der sich in großartigen Stiftungen und kirchlichen Unternehmungen gezeigt hatte, erkaltete. Noch jetzt zehrt die Kirche sowohl in protestantischen als in katholischen Ländern großentheils von den Stiftungen, welche das Mittelalter hinterlassen hat; aus ihnen fließen noch mannigfache Hülfsquellen zu wohlthätigen Zwecken; und die große Wohlthätigkeit der mittleren Jahrhunderte, welche freilich von selbstsüchtigen Kirchenfürsten und schwelgerischen Klöstern unendlich viel gemißbraucht worden ist, — sie entsprang aus der katholischen Lehre vom Verdienst der Werke. Dieß war der unendlich mächtige Hebel, durch den die katholische Kirche bei den Völkern so Großes ausrichtete. Kein gothischer Dom würde sich erheben, wenn nicht der Glaube, es sei ver-

*) Vgl. Confessio Augustana, artic. XX.

dienstlich am Hause des Herrn mitzubauen, die Mittel dazu zusammengebracht hätte; kein Kreuzzug in das heilige Land und vielleicht auch keine gemeinsame Bewaffnung christlicher Nationen gegen den Erbfeind des christlichen Namens wäre zu Stande gekommen, hätte nicht die aus hohem Alterthum sich herschreibende Ueberzeugung, durch den Martyrtod die Sünde sühnen und den Himmel sich erwerben zu können, die Völker dazu begeistert.

Die Lehre vom Verdienst der Werke hat ihre Wurzeln in den frühesten Jahrhunderten des christlichen Alterthums; sie entwickelte sich besonders in dem Maaße als die Kirche zur Volkskirche sich erweiterte. Wir wissen, daß sie damit auf den Standpunkt des Gesetzes zurücktrat. Das gesetzliche Streben aber geht von der Voraussetzung aus, daß durch Werke das ewige Leben errungen werden müsse und könne.

Der streng gesetzliche Standpunkt ist nun jedenfalls, wenn auch nicht der des Evangeliums, doch ein besserer als der Standpunkt falscher Freiheit und Gesetzlosigkeit. Das Gesetz mit Ernst und Eifer vorgetragen, ist eine haltende, schützende und vorbereitende Macht; die Verkündigung falscher Freiheit demoralisirt.

Aber es fragt sich eben, ob die katholische Kirche des Mittelalters auch nur den streng gesetzlichen Gesichtspunkt einhielt? Dieser dringt auf das Innere, auf die Reinheit des Herzens und der Motive; Pharisäismus ist es, nur die Aeußerlichkeit zu verlangen und die Unreinheit des Innern zu übersehen. Erst dieser Pharisäismus, der im Katholicismus geherrscht hat und noch jetzt in weiter Ausdehnung vorhanden ist, rief die Reformation hervor und mußte sie hervorrufen. Von ihm suchte nun auch die katholische Lehre sich loszuwinden; wie weit ihr dieß gelungen ist, müssen wir zu bestimmen suchen; wir müssen sehen, ob nicht ihre Theorie, so günstig sie sich auch darstellen läßt, immer noch eine Beeinträchtigung des Evange-

liums mit sich führt, und einen Keim enthält, aus welchem sich mit allzu richtiger Consequenz die scheinbar abgeschnittene Werkheiligkeit wieder erzeugt. Man hegt von unserer Seite her den Verdacht, daß in der katholischen Theorie, während sie uns durch möglichst biblisch lautende Sätze zu versöhnen sucht, doch zugleich diejenige Uebung guter Werke und jenes falsche Vertrauen auf dieselben, welches wir beim katholischen Volke fortwährend wahrnehmen, absichtlich geschont werde.

Bossuet erläutert uns die katholische Lehre vom Verdienst der Werke so, daß er glaubt am Ende die drei Sätze aus ihr ziehen zu dürfen: „unsere Sünden werden uns aus reiner „Barmherzigkeit um Jesu Christi willen vergeben;" „die Ge„rechtigkeit, die durch den heiligen Geist in uns ist, verdanken „wir einer freien Gnade (**à une libéralité gratuite**);" „alle „guten Werke, die wir thun, sind eben so viel Geschenke der „Gnade*)." Welcher evangelische Christ müßte sich mit diesen Sätzen nicht einverstanden erklären! Aber diese Sätze stellen eben nur die günstige Seite dar, welche man der katholischen Theorie allenfalls abgewinnen kann; diese Theorie selbst enthält noch ganz andere Elemente; und diese andern Elemente erweisen sich in der Praxis so wirksam, daß wir zusehen müssen, ob sie nicht schon in der Theorie zu jenen richtigen Sätzen in einem Verhältniß stehen, durch welches die Wirksamkeit der besseren Einsichten gelähmt und aufgehoben wird. Den angegebenen Lehrsätzen stehen nämlich die andern zur Seite: welche erstens die Möglichkeit vollkommen guter Werke, zweitens die Möglichkeit von über das Gesetz hinausgehenden guten Werken, drittens eine Verdienstlichkeit der Werke des Christen vor Gott behaupten. Dieß sind die drei Behauptungen, welche wir nach der Reihe zu analysiren haben.

---

*) Bossuet exposition de la doctrine de l'Eglise Catholique pag. 141, ed. 1757.

Das Tridentinum lehrt (**Sess. VI. cap. 16**): die Gerechtfertigten können durch Werke, die in Gott gethan sind, dem göttlichen Gesetze vollkommen genug thun (**plene satisfacere**). Wir dagegen sagen: wenn auch der Christ seinen Lauf stets von neuem so anheben muß, als würde es ihm von diesem Augenblick an mit der völligen Reinheit und Unschuld seines innern und äußern Lebens gelingen, so ist doch zu befürchten, daß an dem Gesetze Gottes, d. h. am absoluten Maaßstab gemessen, das Leben auch des vollendetsten Christen, der je gelebt hat, tadelhaft und somit verwerflich erscheine. Dieß ist es, was Luther etwas excentrisch so ausgedrückt hat: „in jedem guten Werke sündigt der Gerechte **mortaliter** oder wenigstens **venialiter**.“ Nicht die Paradoxie, sondern den angegebenen Sinn dieser Sentenz vertreten wir. Dieser ist aber kein anderer Gedanke als der, den Schleiermacher so ausgedrückt hat: daß auch an unsern guten Werken etwas ist, vermöge dessen wir für dieselben Vergebung bedürfen.

Nun versichert uns Möhler, wenn wir nur dieß wollten, daß die guten Werke des Christen unvollkommen seien, so wäre kein Streit der Confessionen *). Wollte Gott, daß er Recht

*) Möhler, neue Untersuchungen 2. Aufl. S. 300: „Würde daher der Protestantismus nur eine unvollkommene Gesetzeserfüllung behaupten und nicht vielmehr es auch noch für möglich halten, daß der Gerechte als solcher sogar in sehr schweren Fällen noch gegen das Gesetz handeln könne, so wäre kein Unterschied der Confessionen.“ S. 294 nennt Möhler die Behauptung: „die Katholiken lehren absolute Unsündlichkeit und Vollkommenheit des Gerechten“ eine „historische Unwahrheit.“ Dieß wäre sie allerdings, wenn man damit sagen wollte, nach katholischer Lehre sei jeder Gerechtfertigte sündlos. Aber davon handelt es sich gar nicht, sondern ob nach katholischer Lehre die vom Gesetz erforderte Sündlosigkeit in diesem Leben vollkommen erreichbar sei. Und hierüber kann nach den Erklärungen des Tridentinum kein Zweifel sein.

hätte. Wie aber kann er Angesichts der eben citirten Stelle aus dem Tridentinum, wie kann er, der die Lehre von den **operibus supererogationis** vertheidigt, so etwas behaupten? Was die Stelle aus dem Tridentinum betrifft, so enthält sie neben dem **plene satisfacere** die merkwürdige Limitation: **pro hujus vitae statu.** Diese Limitation aber so unbestimmt hingestellt, ohne nähere Erläuterung über die Gränzen der Vollkommenheit, welche in den Verhältnissen dieses Lebens liegen, hebt, da das **plene satisfacere** festgehalten werden soll, die Vollkommenheit des Gesetzes auf. Dieß aber ist die allerungünstigste Lösung der Schwierigkeit, bei der wir uns am wenigsten beruhigen können. Wir fühlen uns gedrungen, das göttliche Gesetz in seiner absoluten Reinheit und Heiligkeit aufzufassen, wie es in der heiligen Schrift erklärt und im Vorbild unseres Erlösers uns vor Augen gestellt ist, mit diesem verglichen erklären wir auch den vollendetsten Heiligen für einen Sünder und auch das beste, was die Gnade in uns wirkt, für unvollkommen und für befleckt*). Die katholische Lehre hinge-

*) Die Reinheit und Idealität, in der von den Reformatoren und ihren ächten Nachfolgern das göttliche Gesetz aufgefaßt worden ist, bildet einen der größten Vorzüge unseres Systems. Nur wenn die Lehre vom Gesetz und seinen hohen Forderungen in ihrer ganzen Strenge und Consequenz vorangestellt wird, ist die scharfe Scheidung von Gesetz und Evangelium möglich, welche im katholischen System nie recht zu Stande kömmt. Weil das Sittengesetz, sofern es im alten Testament geoffenbart worden, nicht als vollkommen betrachtet wird, wird Christus statt als Ausleger und vindex des Gesetzes, als „neuer Gesetzgeber", das Evangelium als das „neue Gesetz" dargestellt. Gerade hierin aber kömmt wieder die Grundidee der katholischen Kirche, Wiederaufrichtung der Oekonomie des Gesetzes auf neutestamentlichem Boden zu sein, an's Licht. Diese Idee brachte es mit sich, den Stifter des neuen Bundes in dieser Stiftung vorzugsweise als Gesetzgeber handelnd zu denken. —

gen, um sich nicht hiezu, d. h. zur Vernichtung alles menschlichen Verdienstes verstehen zu müssen, degradirt das Gesetz, indem sie eine Vollkommenheit, die sich nach den Schranken des irdischen Zustandes richtet, also keine Vollkommenheit ist, doch für eine vollständige Erfüllung des Gesetzes ausgiebt. Wir erheben das Gesetz, um den Menschen zu erniedrigen und zu demüthigen; die katholische Lehre erniedrigt das Gesetz und stumpft seine Forderung ab, um den Menschen zu erheben.

Wahrlich nicht muthwillig, sondern nur genöthigt durch den Thatbestand, spreche ich eine so schwere Anklage aus. Daß sie nicht ungegründet ist, geht, so viel ich zu urtheilen vermag zum Ueberfluß aus der Lehre von den über das Gesetz hinausreichenden Werken hervor.

Diese scholastische Lehre ist im Tridentinum nicht aufgenommen. Liegt nicht hierin schon ein großes Geständniß? Gewiß war Bossuet froh, in seiner Reduction des katholischen Dogma auf das, was wirklich Glaubensartikel ist, mit diesem Theile desselben sich nicht befassen zu müssen. Wie wesentlich aber derselbe dem ganzen System, wie wenig er von der Kirche aufgegeben ist, geht daraus hervor, daß der Bossuet unserer Zeit ihn zu vertheidigen übernommen hat *).

Die Behauptung, daß **opera supererogatoria** möglich seien, hängt mit der andern zusammen, daß im Evangelium neben den Jedermann verpflichtenden Geboten Rathschläge, **consilia evangelica**, gegeben seien, deren Erfüllung, eben weil sie freigestellt sei, über die Erfüllung des Gesetzes hinausgehe und somit ein überflüssiges Verdienst vor Gott begründe. Ich glaube, wir werden zugeben müssen, daß sich für den Begriff des **consilium** in seinem Unterschiede vom **praeceptum** manches sagen läßt, wie man besonders aus Möhler's neuen Untersuchungen sehen kann; aber zugleich wird sich hoffentlich

*) Möhler, neue Untersuchungen, 3. Aufl. S. 304 — 315.

zeigen, daß die Consequenzen, welche die katholische Lehre daran knüpft, nicht gegründet sind.

Es läßt sich nicht läugnen, daß der Mensch Rechte hat, deren Gebrauch oder Nichtgebrauch ihm frei steht, und daß diese Rechte eine besondere Sphäre bilden, unterschieden von den Pflichten, zu deren Erfüllung er verbunden ist. Der Eintritt in die Ehe, der Besitz eines Vermögens und das Innehaben einer äußerlich günstigen Lebensstellung überhaupt gehört unter diese Dinge, die durch kein allgemeines Gesetz verpönt werden; in Beziehung auf sie stehen dem Menschen gewisse Rechte zu. Auf diese Rechte kann er nun freiwillig verzichten, und wirklich enthält die heilige Schrift Aufforderungen dazu, welche, eben weil sie nie in der Form einer allgemein gültigen Vorschrift, sondern immer nur in einzelnen Fällen oder mit Rücksicht auf besondere Lagen ausgesprochen werden, als **consilia** im Unterschied von den **praeceptis** betrachtet werden können.

Die klassischen Stellen hiefür sind die Aufforderung Christi an den reichen Jüngling (Matth. **19, 21.**) und der Rath des Apostels an die Christen, nach seinem eignen Beispiel ehelos zu bleiben. **1. Cor. 7, 7. 8. 32—35. 38. 40.**

„Willst du vollkommen sein, so gehe hin, und verkaufe „alles, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen „Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach.“ Diesem Befehl suchten viele in der ersten Gemeinde zu Jerusalem nachzukommen; die Evangelisten des zweiten und dritten Jahrhunderts, die Missionare der ältesten Kirche, erfüllten, ehe sie zur Verbreitung des Christenthums auszogen, diese Aufforderung wörtlich, und es ist bekannt, wie Antonius, der, durch dieselbe Stelle ergriffen, alles, was er hatte, verließ, und in die Wüste ging, das Vorbild der Unzählbaren geworden ist, welche nur auf diese Weise, im Mönchstande, Christo nachfolgen und sich einen Schatz im Himmel erringen zu können glaubten.

Aber übersehen wir nicht, welch' ein Unterschied zwischen

dem reichen Jüngling oder den Aposteln, die einem ähnlichen Aufruf wirklich gefolgt sind*), und den meisten späteren stattfindet, welche die apostolische Armuth erwählt haben. An den reichen Jüngling, den Christus gerne unter seine Nachfolger im engsten Sinn, d. i. unter die Verkündiger seines Reiches aufgenomen hätte, erging dieser Zuruf in einer fast apodiktischen Form. Die Ablehnung des Rathes entschied, daß der Jüngling zum Eingang in das Reich Gottes überhaupt nicht fähig war. Aber eben deshalb war es hier mehr als ein Rath, den ihm Christus ertheilte. Indem an ihn der ganz specielle Beruf, so zu handeln, erging, verwandelte sich der Rath in ein Gebot. Dieses Gebot unweigerlich zu erfüllen, war die Pflicht des Jünglings. Auf die Nichterfüllung dieses Gebotes muß der Satz angewendet werden: „wer da weiß Gutes zu thun und „thut es nicht, dem ist es Sünde," Jac. 4, 17. Dieser Satz gilt nicht ohne Einschränkung. Er setzt das Vorhandensein eines Berufes zum Vollbringen gerade dieses bestimmten Guten voraus. Tritt aber ein solcher Beruf ein, dann gilt der Grundsatz, daß seine Vernachlässigung Sünde ist, in seiner ganzen Strenge.

Ebendeshalb kann aber auch, falls der Mensch einem solchen Berufe folgt, von keinen das Gesetz noch übertreffenden Leistungen die Rede sein; der Mensch wird, wenn er dieß alles übernommen hat, zuletzt sich doch zu den „unnützen Knechten" rechnen müssen, welche „gethan haben, was sie zu thun schuldig „waren."

Nun aber stoßen wir, wenn wir hievon die weitere Anwendung machen wollen, auf die große Schwierigkeit: kann nun der Einzelne, wie jetzt die Verhältnisse der Kirche sind, da Christus nicht mehr unter uns wandelt und auch kein Prophet uns seinen speciellen Willen an uns kund thut, erkennen, ob

*) Vgl. Matth. 19, 27.

er einen Beruf zu solchen Aufopferungen habe oder nicht? Das weiß jeder Christ gewiß, daß ihm innerliche Befreiung von der Anhänglichkeit an irdisches Gut Pflicht ist (1. Cor. 7, 29 – 31.); daß er ohne diese Befreiung nicht zum Leben eingehen kann; daß er bereit und gerüstet sein muß, auf den ersten Wink des Herrn mit völliger Ergebung in seinen Willen auch äußerlich alles zu verlassen. Aber ob dieß Gott von ihm fordert, wie es Christus damals von dem Jüngling forderte, dieß scheint der Christ so lange wenigstens nicht wissen zu können, bis ihm von außen die Nothwendigkeit sich aufdrängt, in einem bestimmten Fall entweder seinen Glauben zu verläugnen oder allen irdischen Besitz aufzuopfern. Ob aber abgesehen von solcher in den Verhältnissen liegenden Nothwendigkeit jenes Nichtwissen ein ausnahmsloses ist, ob nicht dennoch auch jetzt noch Fälle vorkommen, wo an den Menschen etwa auf rein innerliche Weise ein solcher außerordentlicher Beruf ergehen und er desselben vollkommen gewiß werden kann, dieß ist eine weitere Frage, die ich jetzt, weil sie in zu große Schwierigkeiten hineinführt, nicht lösen kann. Jedenfalls sind solche Fälle, wo uns ein außerordentlicher Beruf innerlich klar wird, Ausnahmen, und das Nichtwissen ist gegenwärtig die Regel. Dieß wird man wohl von katholischer Seite zugestehen. Aus diesem Nichtwissen folgt nun zwar nicht, wie die Protestanten zu denken scheinen, daß jetzt überhaupt Niemand mehr einen solchen Beruf habe. Aber es folgt auch nicht, wie die Katholiken annehmen, daß wer ihn zu haben glaubt und demgemäß handelt, dadurch mehr thut, als ihm befohlen ist. Es folgt noch weniger, daß Jemand, der diesen Beruf nicht hat, den vielmehr andere Pflichten und von Gott geordnete Verhältnisse halten, durch willkührliche und selbsterwählte Hintansetzung derselben ein absonderliches Verdienst sich erwerbe.

Dieß Letztere besonders ist eine Wahrheit, welche von den Reformatoren aufs nachdrücklichste ausgesprochen und ins Leben

eingeführt werden mußte. Durch das katholische Mönchswesen hatte Verständniß und Würdigung derjenigen göttlichen Gebote, welche das gewöhnliche Leben angehen, dasselbe ordnen und heiligen, sehr gelitten. Die besondere Heiligkeit des Mönchstandes rief oft eine schnöde Geringschätzung des Ehestandes und des bürgerlichen Berufes hervor, und zerstörte durch den Unterschied der exoterischen und esoterischen, der niedern und höhern Tugend — welche letztere in Aeußerlichkeiten gesucht wurde, — jede ächt christliche Moral. So alt auch in der Kirche dieses Vorurtheil war, die Ansicht von der Verdienstlichkeit unberufener Aufopferungen für die Kirche mit Hintansetzung der Pflichten gegen die eigene Familie, indem ja schon im fünften Jahrhundert die crassesten Ansichten hierüber herrschten (man vergleiche den Salvianus Massiliensis **de avaritia ecclesiastica**), so mußte doch, sollte die Reformation eine wahre sein, dieß alles mit der Wurzel exstirpirt werden. Dieß war aber nur dadurch möglich, daß man zwei fast vergessene Wahrheiten wieder in Erinnerung brachte. Einmal, daß wir mit keinem selbsterwählten willkührlich übernommenen Opfer Gott versöhnen können, daß ihm vielmehr von Menschen ersonnene Weisen des Gottesdienstes nicht gefallen, sondern der schlichte Gehorsam gegen sein Wort und seinen geoffenbarten Willen. Zweitens, daß eben deshalb ein wahrhaft gottgefälliges Leben in der Sphäre eines irdischen Berufes möglich sei und jedes Lebensverhältniß Anlaß gebe, einen Gott wohlgefälligen Gehorsam zu üben. Wer sich von Gott berufen glaubt, in eine Stellung einzutreten, mit welcher Aufgeben alles irdischen Gutes, eheloser Stand und demüthigende Uebung des Gehorsams gegen Menschen nothwendig verbunden ist, wird, wenn dieß wirklich ein göttlicher Ruf war, der ihn dazu bestimmte, zuletzt immer noch sagen müssen: wehe mir, wenn ich ihn nicht befolgt hätte! Ist aber ein göttlicher Ruf nicht vorhanden, deuten die in unserer Lebensführung enthaltenen höhern Winke vielmehr

auf das Gegentheil hin, so muß, wenn wir dennoch durch ein Gelübde uns etwa an lebenslängliche Ehelosigkeit binden, dieß als eine Vermessenheit betrachtet werden, vor welcher Christus warnt, wenn er dem, der einen Thurm zu bauen vorhat, anräth, vorher die Kosten zu überschlagen.

Dieß gilt nun ganz besonders von dem eben erwähnten Punkte, dem Gelübde des Cölibats. Wir dürfen es nicht in Abrede stellen, daß Paulus 1. Cor. 7. wirklich die Ehelosigkeit anempfiehlt, und zwar so bestimmt, als er es nur immer konnte, ohne die Reinheit und Würde der Ehe selbst zu schmälern. Die Kirche hat diese Gränze nicht immer einzuhalten gewußt. Schon Tertullian erlaubt sich, ungeachtet man seiner Zeit gegen die Gnostiker noch sehr entschieden die göttliche Einsetzung und Segnung der Ehe festhielt und den gnostischen Abscheu gegen die Ehe bekämpfte, falsche Schlüsse aus den Worten des Apostels: **bonum homini mulierem non contingere** *).

Auch hiemit will der Apostel nicht sagen, daß der ledige Stand an sich gottgefälliger mache, die Wahl desselben somit verdienstlich sei. Mit Recht beziehen protestantische Exegeten den Rath: es sei besser, ledig zu bleiben, *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* (Vulg. **propter instantem necessitatem**) 1. Cor. 7, 26., — auf die damaligen schweren Drangsalszeiten für die Christen. Den Versuchungen, welche in ihnen drohen, kann derjenige besser widerstehen, der allein, an keine Familie gebunden, in der Welt steht, und nur sein eignes Leben daran zu wagen hat. Die bösen Zeiten, welche der Apostel kommen sah, und welche in der Zukunft erst noch in vollstem Maaße

*) **Tertullianus de monogamia c. 3. Bonum, inquit, homini, mulierem non contingere; ergo malum est contingere. Nihil enim bono contrarium nisi malum. Ideoque superesse, ut et qui habeant uxores, sic sint, quasi non habeant, quo magis qui non habent, habere non debeant.**

eintreten werden, steigern zugleich die Gefahr, daß die Kinder und Nachkommen der Verführung der Welt anheimfallen, aufs äußerste. Dieß sind Rücksichten, welche allerdings einen Christen von dem Eingehen der Ehe abhalten können. Aber man sollte von protestantischer Seite auch dieß anerkennen, daß selbst abgesehen von besondern Zeitläuften der Apostel den ehelosen Stand für denjenigen hält, in dem man dem Herrn ungestörter dienen und ganz dafür sorgen kann, ihm zu gefallen. (**l. c. v. 32 — 34.**) Wenn protestantische Theologen behauptet haben, das Familienleben bringe so vieles die Heiligung fördernde mit sich, daß es schon um dieser Rücksicht willen dem einsamen Leben vorgezogen werden müsse, so widerspricht dieß dem Sinne des Apostels. Nur für diejenigen ist die angegebene Ansicht richtig, denen das eheloſe Leben eine Kette beständiger Versuchungen sein würde, vor denen der Apostel selbst zu fliehen anräth mit den Worten: **melius est enim nubere quam uri** (**l. c. v. 9.**). Das innere Leben des Christen bedarf einer steten Aufmerksamkeit und Pflege. Diese mit ununterbrochener Treue zu üben, dazu ist die Möglichkeit im Stande der Ehe eine geringere, als außer demselben. So kann demnach demjenigen, welcher die Gabe der Enthaltsamkeit besitzt, wirklich der Cölibat auch für sein ewiges Heil förderlicher werden, wenn er die ihm gegebene Sorgenfreiheit und Muße für den Dienst des Herrn anwendet. Durch die Zeitverhältnisse kann die Aufforderung, im Cölibat zu beharren, so dringend werden, daß das Gegentheil schwer verantwortlicher Leichtsinn wäre. Wer aber der Aufforderung in solchem Falle nachkömmt, wird dieß wieder nicht für eine Leistung ansehen, welche des göttlichen Gesetzes Forderung überstiege. Indem er sich bewußt ist, einem höhern Winke gefolgt zu sein, wird er das, was er gethan hat, unter die allgemeine Pflicht des Gehorsams gegen göttliche Führung subsumiren und gestehen müssen, daß er damit nichts außerordentliches geleistet habe. Nicht wird er mit Geringschätzung

auf Andere blicken dürfen. Denn jeder Gedanke, der dahin zielt, daß der Ehestand an sich unrein sei und den Menschen in der göttlichen Gnade zurücksetze, ist unchristlich.

Wer in der Uebernahme eines besonders schweren und an Selbstverläugnungen reichen Berufs etwas noch größeres und erhabneres als das, was im göttlichen Gesetz verlangt wird, findet, dem muß also das Dilemma vorgehalten werden: entweder folgt der Einzelne, der eine solche Wahl trifft, einem göttlichen Winke, oder er hat einen solchen nicht empfangen, sondern folgt seiner eigenen Eingebung; im letzteren Falle begibt er sich in die Gefahr einer Vermessenheit, im ersteren thut er nichts, als was er schuldig ist, in keinem von beiden erwirbt er sich ein Verdienst vor Gott.

Denn dieß ist nun der nächste Hauptpunkt, um dessen Verständniß es uns zu thun ist: kann überhaupt von einem Verdienst der Werke die Rede sein, darf außer Christus ein einziger der Menschen, welche je gelebt haben, von sich sagen, daß er ein Verdienst vor Gott habe?

Ehe wir an die Bestimmung des Begriffes Verdienst gehen, müssen wir eine Seite der biblischen Lehre ins Auge fassen, welche, während sie die Basis für die katholische Lehre vom Verdienst der Werke bildet, von den Protestanten ganz unläugbar vernachläßigt worden ist. Wir finden nämlich in der heiligen Schrift neben der Lehre, daß der Gerechte seines Glaubens leben wird, eben so bestimmt die andere Verkündigung, daß das dereinstige Gericht nach den Werken gehalten werden und den guten Werken ebenso ewiger Lohn, wie den bösen ewige Strafe werden soll. Die Aufgabe der christlichen Predigt ist, beide Wahrheiten, jede in ungeschmälerter Stärke und Reinheit zu verkündigen; die Aufgabe der christlichen Dogmatik ist es, diejenige Einsicht in die Sache zu ermitteln, in welcher beide Seiten der biblischen Lehre unverkürzt aufgenommen werden können. Es ist leicht einzusehen, daß in Predigt

und Dogma jede der beiden Kirchen nur eine von beiden Wahrheiten zu einseitiger Hervorhebung und Einschärfung sich auserwählt hat. Es ist nicht zufällig, daß Luther auch deswegen gegen die Offenbarung Johannis eingenommen war, weil sie so viel vom Gericht nach den Werken enthalte; es ist sehr charakteristisch, welche Künsteleien streng protestantische Prediger und Exegeten sich fortwährend bei Erklärung der Weissagung Matth. **25, 31 — 46**, von dem Gericht des Menschensohnes über alle Völker, erlauben. Es verräth sich an diesen Symptomen, daß man bei uns die Rechtfertigung durch den Glauben in einer Weise aufzufassen pflegt, durch welche man für das Verständniß jener andern Seite der biblischen Wahrheit unfähig wird. Am wenigsten, so scheint es, kann sich die calvinistische Ansicht in das dereinstige Gericht nach den Werken finden. Denn sie ist es, gemäß welcher man eigentlich sagen muß: **non judicandi nascimur sed judicati.**

Unsere erste Pflicht ist, zu sehen, ob wir den anscheinenden Widerspruch in der Bibel selbst auflösen können. Am auffallendsten zeigt sich dieser Widerspruch in folgender Weise. Auf der einen Seite lesen wir bei Johannes: „wer an den Sohn glaubt, „wird nicht gerichtet und kömmt nicht ins Gericht“ (Joh. **3, 18. 5, 24.**); wir sehen, wie Paulus die Wiedererscheinung des Herrn sich nicht so zu denken scheint, daß bei ihr auch die Gläubigen gerichtet werden, sondern vielmehr so, daß sie die Welt richten sollen, **1. Cor. 6, 2. 3**; er scheint überhaupt den vom Himmel herabkommenden Richter der Welt für sich und die Gläubigen nur als Erlöser und Befreier zu erwarten, **2. Thessal. 1, 10.** und **Philipp. 3, 20.** — was uns an ein ähnliches Wort des Herrn bei Lucas **21, 28.** erinnert. Es ist dieß der Theil der apostolischen Lehre, an den sich durch schuldvolle Verdrehung die frevelhaftesten Lehren der Gnostiker angeschlossen haben, wenn sie eine Exemtion des Erkennenden von jeglicher Zurechnung behaupteten. Auf der andern Seite nun finden wir, daß der-

selbe Paulus im Namen der Gläubigen, nicht im Hinblick auf die Welt, sagt: „wir müssen alle offenbar werden vor dem „Richterstuhl Christi, damit ein jeglicher empfange dem gemäß, „was er gethan hat bei Leibesleben, es sei Gutes oder Böses.“ **1. Cor. 5, 10.** Insofern also kommen doch auch die Gläubigen ins Gericht und nicht nur von einer Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen ist die Rede, sondern auch unter den ersteren finden noch Unterschiede statt, da von einem Lohn geredet wird, der zu ihren Werken in angemessenem Verhältniß stehen soll.

Gerade die zuletzt angeführte Stelle des Paulus enthält den Ausdruck, dessen richtige Beachtung den Weg zum Verständniß bahnen zu können scheint. „Wir müssen alle offenbar „werden (φανερωθῆναι) vor dem Richterstuhl Christi,“ alle Täuschungen, die wir den anderen oder uns selbst gemacht haben, fallen hinweg, was in uns Unächtes an den ächten Grund sich angesetzt hat, muß vom Feuer des Gerichts verzehrt und als Schlacke ausgeschieden werden (vgl. **1. Cor. 3, 11—14**). Auch das Verborgenste muß an das Licht kommen. Daraus folgt nun aber nicht, daß der Gläubige von steter Furcht der Verdammniß erfüllt sein müsse. Ist sein Glaube der wahre, besitzt er wirklich das Zeugniß des Geistes, so ist ihm eben dadurch gewiß, daß der unvergängliche Grund in ihm gelegt ist, daß er kein Verwerfungsurtheil zu erwarten hat. Vielmehr kann und soll er, je mehr er hier im Zustande der Läuterung sich befindet, desto freudiger darauf hoffen, mit Christo und vor ihm offenbar zu werden. Es ist in den Christen eine verborgene Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche auf ihrer Adoption und ihrer Gemeinschaft mit Christo beruht. Diese Herrlichkeit, diese in ihnen jetzt schon wohnende ewige Lebenskraft wird hervorleuchten, nachdem sie hienieden unter Schwachheit, Kampf und Schmach verborgen und verhüllt war. Wie die Sonne aus dem Gewölke hervorbricht, so wird, wenn der Tag kömmt, der alles offenbart, das ver-

borgene Wesen der Kinder Gottes aus der Nacht hervorleuchten *).

Das was ich eben das verborgene Wesen der Kinder Gottes genannt habe, ist alles was durch Christus und seinen Geist in ihnen gewirkt ist. Dieser inwendige Schatz aber mehrt sich auf eine dem Auge des Menschen und der Erfahrung des Christen selbst verborgene Weise auch durch jedes wahrhaft gute Werk, welches er nach außen hin thut. Ebenso übt jede böse That eine gestaltende Rückwirkung auf das Innere des Thäters aus **). Dieses Innere, des Menschen eigentliches Wesen, das Resultat seines ganzen Lebens in der Gnadenzeit wird nun mit dem Ausdruck Werke bezeichnet. Insofern wird den Werken des Menschen sein Loos in der Ewigkeit entsprechen. Die Theilnahme an der Auferstehung zum Leben ist allen gewiß, in denen Christus ist. Der Lohn aber, der ihnen im Reiche der Herrlichkeit werden wird, richtet sich in verschiedener Abstufung nach dem, ob der gute Same bei ihnen dreißig-, sechzig- oder hundertfältige Früchte gebracht hat.

Wir sagen: als Folge der guten Werke, d. h. eines in Christo gelebten Lebens tritt das ewige Leben ein; und in der Zutheilung ewiger Güter findet eine Analogie mit dem Maaß der Treue statt, die wir hienieden bewiesen haben. Dieß ist biblische Lehre, und faßt man sie in der angegebenen Weise, so scheint mir ihre Ausgleichung mit der andern Wahrheit, mit der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht mehr unmöglich zu sein. Die katholische Kirche aber macht diese Ausgleichung un-

---

*) Dieß sagt der bedeutsame Ausdruck in dem Gleichniß Christi τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. Matth. 13, 43.

**) Röm. 2, 5. κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

möglich, indem sie von dem Lohn der Werke auf ein Verdienst derselben zurückschließt. Diesen Schluß müssen wir mit Calvin für einen Fehlschluß erklären. Es sind hier Unterscheidungen nöthig, welche auch von Möhler übersehen werden *). Wenn von Verdienst die Rede ist, so versteht darunter Jedermann eine Leistung, auf welche hin ein Rechtsanspruch auf Belohnung erhoben werden kann. Ein solcher, behaupten wir, findet bei dem Menschen Gott gegenüber nie statt. Nie tritt das Geschöpf zu dem Schöpfer, der Sünder zu dem heiligen Gott in ein solches Rechtsverhältniß. Etwas ganz anderes aber als eine auf Rechtsansprüche des Menschen ertheilte Belohnung ist das Heil, welches nach einer Anordnung göttlicher Gnade als natürliche Folge eines heiligen Lebens eintritt. Die heilige Schrift gebraucht für diesen Begriff das Gleichniß von Saat und Aernte. „Wer auf sein „Fleisch säet, wird vom Fleisch das Verderben ärnten, wer „aber auf den Geist säet, wird vom Geist das ewige Leben „ärnten." Gal. 6, 8. Wie nämlich die göttliche Schöpfermacht das Naturgesetz geordnet hat, so hat die göttliche Gnade im Reiche der Erlösung angeordnet, daß als Folge wahrhaft guter Werke ein ewiger Lohn eintrete, und innerhalb dieser ganz auf Gnade gegründeten Ordnung waltet doch insofern wieder Gerechtigkeit, als die reichliche Aussaat reiche Aernte, die kärgliche dagegen spärliche Früchte bringt. 2. Cor. 9, 6.

Es ist nun ein Irrthum, wenn man meint, auf solche Stellen der heiligen Schrift, welche auf dieses Verhältniß von Grund und Folge, auf die Proportion zwischen Werken und Lohn sich beziehen, die Lehre vom Verdienst bauen zu können. Es ist nicht zufällig, daß die heilige Schrift gar keinen völlig entsprechenden Ausdruck für Verdienst kennt **). Das lateini-

*) Symbolik S. 198 — 200.

**) Wenn auch nicht das Wort Verdienst, so könnte man doch

sche **mereri vitam aeternam**, dessen sich allerdings schon die ältesten Schriftsteller des Abendlands bedienen, hat durch seine weitschichtige und mißverständliche Bedeutung der Reinheit der kirchlichen Begriffe geschadet. **Mereri** und **promereri** kann nämlich im weiteren Sinn so viel heißen als **impetrare**; dieß aber kann man wirklich sagen, ohne sich von der heiligen Schrift zu entfernen: **bona opera impetrant vitam aeternam.** Statt dessen hat man mehr und mehr die juristische Bedeutung des Wortes hervorgehoben, und auf sie die Lehre vom Verdienst der Werke gebaut. Wie wenig man auf katholischem Standpunkt den Unterschied zwischen einem von Gott geordneten Folgen des Lohns und einem Verdienen des Lohns festgehalten hat, zeigt sich in dem merkwürdigen Gebrauch, den das Tridentinum **Sess. VI, cap. 16.** von der Stelle Joh. **4, 13. 14.** macht. „Wenn Jemand trinken wird von dem Wasser, das „ich ihm geben werde," sagt dort Christus, „den wird nicht „dürsten, sondern es wird in ihm ein Quell des lebendigen „Wassers werden, das in das ewige Leben fließt" *). Unter

---

vielleicht verwandte oder analoge Ausdrucksweisen in der Bibel nachweisen. Aber eben diese müssen dann erst einer genaueren Prüfung unterworfen werden. Der Apostel sagt **2. Thessal. 1, 6. 7:** *δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν, καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ.* Will man hierin finden, daß die verfolgten Christen einen Rechtsanspruch auf Erquickung im Reiche Christi hätten, so ist zu erinnern, daß dieses Recht, auf dessen Walten der Apostel sich beruft, ein relatives ist. Nachdem Gott einmal aus Gnade und freiem Antrieb sich herabgelassen hat, mit den Gläubigen in einen Bund zu treten, so ist dadurch ihre Sache der Welt gegenüber seine Sache. Die Christen sind hier in Vergleichung gestellt mit ihren Verfolgern. Das entgegengesetzte Schicksal, dem sie hienieden unterliegen, läßt eine Ausgleichung im Jenseits erwarten. Aber auch daraus folgt nicht, daß die Leiden der Christen ein Verdienst vor Gott im eigentlichen Sinne begründen.

*) eigentlich: ihm gereichend zum ewigen Leben.

dem Wasser des Lebens ist die Gabe des heiligen Geistes gemeint. (Vgl. Joh. 7, 39.) Sie trägt in sich selbst eine Unerschöpflichkeit; immer neue Kräfte können aus ihr hervorgehen und sich über das ganze Leben des Menschen verbreiten; sie ist selbst schon ein Quell, in welchem ewige Erquickung enthalten ist, in dem Geiste, den Christus gibt, besitzen wir bereits das ewige Leben. Hier ist also auf's bestimmteste dieser Gang von Gott geordneter Entwicklung, durch welche das in der Zeitlichkeit beginnende Werk Gottes in uns zur ewigen Herrlichkeit sich steigert, beschrieben. Von einem Rechtsverhältniß, von Verdienst und Belohnung des Verdienstes ist hier keine Spur. Dennoch nimmt das Concilium diese Stelle als einen Beweis zu Hülfe für die Möglichkeit eines **vere promereri vitam aeternam**. Ein Verdienst folgt aus dieser Stelle eben so wenig, als aus der Parallele: „wer an den Sohn glaubt, der „hat das ewige Leben." Joh. 3, 18.

„Aus Gnade" und „aus Verdienst" sind einander ausschließende Begriffe. Dieß bewährt sich in der Erfahrung immer wieder. Die katholische Lehre bemüht sich, beide Begriffe zu vereinbaren. Aber die katholische Praxis scheint darzuthun, daß das Verdienst der Werke gleich wieder das Uebergewicht gewinnt und die Lehre von der Gnade absorbirt. Dennoch müssen diese Versuche, beides zu vereinigen, genau geprüft werden, damit wir dem Katholicismus, der sich durch dieselben zu vertheidigen sucht, in nichts Unrecht thun.

Für's erste erkennt die Lehre des Tridentinum kein Verdienst an, das der Mensch *vor* der Rechtfertigung sich erwerben könnte. Dieß wird zwar von den Protestanten tausendmal dem katholischen System Schuld gegeben; aber im offenen Widerspruch mit der feierlichen Erklärung des Conciliums. Erst bei den Werken des Gerechtfertigten handelt es sich von Verdienst. Und diese sind nun nur insoferne, als sie durch die göttliche Gnade gewirkt werden, verdienstlich. Darum glaubt

Bossuet, wie wir am Anfang dieser Vorlesung anführten, sagen zu dürfen: „unsere guten Werke sind ebensoviel Geschenke „der Gnade."

Aber eben weil sie dieß sind, so sagt man, weil sie göttlichen Ursprungs sind, haben sie so hohen Werth, verdienstlich zu sein. Sie sind dieß vermöge des Verdienstes Christi; sie geschehen durch den Einfluß, den Christus als Haupt auf seine Glieder ausübt *). Er und nur Er konnte es den Menschen möglich machen, Werke zu thun, welche in Vereinigung mit seinem Verdienste nun vor Gott als Verdienste erscheinen. So werde durch die katholische Lehre das Verdienst Christi und die Gnade Gottes nicht zurückgesetzt, sondern nur verherrlicht, denn diese Gnade sei eben darin so groß und so mächtig, daß sie uns befähige, das ewige Leben zu verdienen.

Alles reducirt sich hier auf den Satz, daß wir durch Christi Verdienst in den Stand gesetzt werden, das ewige Leben zu verdienen. Diesen Satz kann ich aber nur als ein Drymoron fassen. Sonst vermag ich ihn nicht zu verstehen. Will man das, was damit gemeint sein muß, in einen bestimmten Ausdruck fassen, so wird man genöthigt sein, das Verdienen auf der einen Seite, entweder wo es von Christo, oder wo es von uns ausgesagt wird, uneigentlich zu nehmen, und zwar, da Christo ein unendliches Verdienst im eigentlichen Sinn zugeschrieben wird, müssen wir doch wohl darauf zurückkommen,

---

*) Conc. Trid. l. c. Quum enim ipse ille Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos virtutem jugiter influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt cett. — Man könnte die katholische Lehre gerade bei dem Bilde, dessen sie sich hier bedient, festhalten, um sie zu widerlegen. Wenn ein Glied des Leibes, wenn die Hand unter dem Einfluß des Lebens, welches im Haupte wohnt, etwas thut, ist damit ein Verdienst dieses Gliedes begründet?

das Verdienst, welches den Menschen zugeschrieben wird, im minder eigentlichen Sinn aufzufassen. Worin aber wird diese Uneigentlichkeit, auf die wir auch in der katholischen Lehre hingeführt werden, bestehen? Dieß ist der eigentliche Ort, an dem die Verständigung, wenn sie je möglich ist, einzuleiten wäre. Wir sagten vorhin, daß der Lohn, der dem Gerechten wird, ihm nicht zukömmt vermöge eines Rechtsanspruchs, den er auf seine Werke gründen könnte. Er bleibt ein Gnadenlohn. Nach absolutem Rechte hätte ihn der Mensch nicht zu erwarten, sondern nur nach der Ordnung der Gnade und den Verheißungen, in welchen diese Ordnung sich ausspricht. Meint nicht auch die katholische Lehre etwas Aehnliches, wenn sie sagt (**Conc. Trid. Sess. VI, cap. 16 sub fin.**): „Ferne sei es, „daß ein Christ auf sich selbst traue oder seiner selbst und nicht „im Herrn sich rühme, im Herrn, dessen Güte gegen alle „Menschen so groß ist, daß er will, seine Gaben sollen ihre „Verdienste sein *)."

Hier wird die Verdienstlichkeit der Werke auf einen göttlichen Willen zurückgeführt, der selbst wieder aus der göttlichen Güte herzuleiten. Dürfen wir diese nun im Unterschied von seiner absoluten Gerechtigkeit auffassen, so könnten wir hierin wirklich dasjenige wiederfinden, was wir oben als die durch die Gnade gestiftete Ordnung im Reiche der Erlösung zu bezeichnen suchten. Wirklich ist eine Hindeutung hierauf in der Auseinandersetzung Möhler's zu erkennen, welcher mit Bezugnahme auf Thomas von Aquinum gesteht, daß „nur „ein bedingtes Verdienst und eine bedingte Gerechtigkeit

---

*) **Absit tamen, ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona.** Das Letzte ist, wie am Rande der Ausgaben des Tridentinum bemerkt wird, eine Sentenz aus der **Epist. Coelestini I ad episcopos Galliae c. 12.**

„gemeint sei, wenn in der heiligen Schrift so oft von einem „Lohn gesprochen werde, welchen die Guten jenseits erhalten „sollen.“ (Symbolik S. 199 Anm.)

So hätten wir einen Punkt gefunden, an welchem die Ausgleichung der katholischen Lehre mit der biblischen sich als möglich darstellt. Erkennen wir dieß willig und freudig an, so sehr es auch gegen unsere vorgefaßten Meinungen streiten mag, welche gewöhnlich darauf hinauslaufen, daß in diesem Dogma der Katholicismus allenthalben mit der heiligen Schrift in offenem Widerspruch sei. Aber was wir gewonnen haben, ist im Grunde doch nur dieses: wir haben den Ort nachgewiesen, von welchem eine Läuterung und Regeneration des katholischen Lehrbegriffs ausgehen müßte. Denn einer solchen bedarf derselbe immer noch. Oder warum hält man das meritum, wenn es doch im uneigentlichen Sinne genommen werden muß, mit solcher Strenge als einen Hauptbegriff fest? man hegt den Keim, aus welchem im Leben der ungeheure Baum der Werkheiligkeit hervorwächst. Denn es liegt vor Augen, welch' äußerliche Werke es noch dazu sind, denen das Volk Verdienstlichkeit zuschreibt. Und diese Verdienstlichkeit wird factisch im strengsten Sinne genommen. Ich kann mich bis jetzt nicht überzeugen, daß die feine Distinction, auf welche es ankömmt, in's Bewußtsein des Volkes eingedrungen sei. Es scheint hier eben so zu gehen, wie mit Buße und Ablaß, wo auch die ewige und zeitliche Strafe, welche man in der Theorie scheidet, im Bewußtsein der Menge schwerlich klar auseinander gehalten werden, wie mit dem Gebet zu den Heiligen, dessen Unterschied vom Gebete zu Gott ebenfalls in der Theorie leicht aufgestellt, aber in der Praxis schwer durchzuführen ist. Wir sahen, wie für das Bewußtsein des Katholiken durch die Lehrbestimmungen über Taufe und Concupiscenz der Pelagianismus, nachdem er eben in Abrede gestellt war, wieder eingelassen wird. So bleibt es auch hier nicht bei dem Worte des Augusti-

nus, daß Gott in seinen Gläubigen sein eignes Werk kröne und belohne, sondern das kirchliche Leben der katholischen Christenheit ist, wie so manche auch in neuerer Zeit von ihr Ausgegangenen bekannt haben, immer noch durchdrungen von einer Stimmung und einem Bestreben, durch welches das Bewußtsein der Unentbehrlichkeit freier Gnade getrübt, die Aneignung des ganzen und keiner Ergänzung bedürftigen Verdienstes Christi geschmälert und der Blick des Vertrauens statt auf Christus allein, zugleich auf eigne Leistungen gerichtet wird. Ich kann mich nicht überzeugen, daß der Mensch auf dem Wege, welchen ihn die katholische Kirche führt, zur wahren Befreiung von aller Selbstsucht und allem Stolz sowohl als von aller falschen Sicherheit gelangt. So wie von Verdienst die Rede ist, wird unser Blick auf uns selbst und unsere Leistungen gelenkt, und eines von beiden, entweder falsche Sicherheit oder falsches Selbstvertrauen ist die Folge.

Die Gegner der christlichen Religion meinen ihr einen schweren Vorwurf daraus machen zu dürfen, daß sie als Motiv zum Gutesthun die Rücksicht auf den Lohn anwende. Es scheint mir, als könnte von katholischem Standpunkt aus dieser Vorwurf nicht ganz erledigt werden. Nur wenn man bei dem Gedanken an den Lohn der Gnade jede Vorstellung von einem Rechtsanspruch auf denselben ausschließt, wird sich genügend antworten lassen. —

Hier ist nun der Ort, auch noch über die Lehre vom Purgatorium Einiges zu sagen. Denn um die Lehre von der Rechtfertigung und ihrem Verhältniß zur Heiligung, zu den Werken und Genugthuungen des Menschen zum Abschluß zu bringen, muß auch dieß noch erörtert werden, ob mit Recht die katholische Lehre eine fortgesetzte Reinigung der Gläubigen nach dem Tode, oder die protestantische das Eintreten der vollen Freiheit von der Sünde im Moment des Todes annimmt. Denn zu dieser Annahme haben sich die Protestanten bei der unbe-

dingten Verwerfung der Lehre vom Purgatorium entschließen müssen. Eben damit zieht sich aber die protestantische Ansicht Vorwürfe zu, welche sehr gegründet zu sein scheinen. Denn wie soll die vollkommene Heiligung, welche nach protestantischer Lehre in diesem Leben ungeachtet aller Einwirkungen der Gnade und aller Anstrengungen des Willens nicht erreicht werden konnte, nun durch die Trennung der Seele vom Leibe auf einmal zu Stande kommen? Es sei dieß, meint Möhler, eine Ansicht, welche ebenso willkührlich als unbegreiflich zuletzt durch eine mechanische Operation eintreten lasse, was nur durch freie Aneignung höherer Kräfte und selbstthätigen Kampf geschehen kann; man nehme dabei offenbar an, daß Gott im Augenblick des Sterbens durch einen Machtspruch die Sünde von dem noch nicht ganz geheiligten Geiste ablöse; bediene er sich aber einmal solcher Mittel zur Erlösung des Menschen, so wisse man nicht, warum nicht die ganze Erlösung auf diesem Wege allmächtiger Einwirkung und mechanischer Ausscheidung des Bösen vollzogen werde. Auch hier meint Möhler Spuren von gnostischer und manichäischer Ansicht finden zu dürfen*).

Damit Niemand sagen könne, wir suchten uns die Schwierigkeiten zu verbergen oder zu verkleinern, welche hier vorhanden sind, erinnere ich noch daran, wie viele unter den Protestanten, von der Unmöglichkeit überzeugt, daß ein noch nicht absolut geheiligter Geist sofort in den Himmel eingehe, überzeugt zugleich von der Undenkbarkeit der Annahme, daß im Tode das Unvollkommne sich durch momentane Verwandlung ins Vollkommene umsetze, Hypothesen aufgestellt haben, mit denen sie in anderer Form etwas Aehnliches sagen wollten, wie dasjenige, was die Katholiken mit ihrer Lehre vom Fegfeuer im Sinne haben. Der Rationalismus hat sich daran gewöhnt, von einem

*) Vgl. Möhler, Symbolik S. 218. 219, neue Untersuchungen, S. 328. 329.

allmähligen Wachsen an Tugend und Erkenntniß im Jenseits zu sprechen; und schriftgläubige Christen neuerer Zeit haben seit dem Vorgange von Oberlin und Stilling eine Theorie vom Hades ausgebildet, welche, erweitert durch Visionen der Somnambulen und durch Aussagen erscheinender Geister, nichts Geringeres als eine sehr amplificirte Wiederherstellung der Lehre vom Fegfeuer zu sein scheint.

Ich sage nicht zu viel, wenn ich behaupte, es ließe sich für den Glauben an einen Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen, verschieden von dem Orte der Verworfenen, fast ein **consensus gentium** nachweisen. Denn nicht nur liegt die Hinneigung zu diesem Glauben tief in der menschlichen Natur, — durch die räthselhaften Klänge, welche zu allen Zeiten aus dem dunkeln Reiche des Jenseits in das Land der Lebendigen herübertönten, hat sich dieser Glaube jederzeit wieder erzeugt und wird sich immer wieder erzeugen. Und in der christlichen Kirche, wenn auch das Dogma vom Reinigungsfeuer erst später in der lateinischen Kirche seine dermalige Gestalt gewonnen hat und in der griechischen Kirche in dieser Form nie anerkannt worden ist, setzen doch schon die montanistischen Visionen der Martyrerinnen Perpetua und Felicitas die Existenz eines Uebergangszustandes voraus, in welchen die Gebete der Irdischen erleichternd hineinwirken*).

---

*) Vgl. **Ruinarti Acta primorum Martyrum sincera pag. 90 sqq.** Bei **Olshausen monumenta hist. eccles. antiq. I. pag. 103 — 105.** Die gefangene Vivia Perpetua betet für ihren in früher Jugend verstorbenen Bruder Dinocrates. In einer Vision wird ihr gezeigt, daß er an einem finstern Orte mit vielen andern nach Erquickung schmachte. Nach wiederholten Gebeten für ihn sieht sie ihn in einer spätern Vision wieder, in lichter Umgebung, in freundlicher Gestalt, an einem Brunnen sich erquickend: **et satiatus abscessit de aqua ludere, more infantium gaudens. Et experrecta sum. Tunc intellexi, translatum eum esse de poena.**

Mehr aber als dieß alles wird es bedeuten, wenn wir in der heiligen Schrift selbst Anlaß finden, an der Angemessenheit der protestantischen Lehre zu zweifeln. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß überhaupt die biblische Eschatologie im alten protestantischen System noch am wenigsten erschöpfend entwickelt ist. Sollte dieß nicht auch insbesondere von dem Zustand der Seele zwischen dem Tode und der Auferstehung gelten?

Ich beschränke mich jetzt vorläufig noch auf folgende Bemerkungen. Im alten Testament ist ohne Zweifel der Zustand der abgeschiedenen Seelen im Scheol nirgends der eigentliche Gegenstand der Hoffnung und Sehnsucht, nur im tiefsten Leiden, wie es Hiob empfunden, erscheint die Ruhe im düsteren Reiche der Schatten wünschenswerth im Vergleich mit den Qualen des Diesseits. Das eigentliche Sehnen der Väter des alten Bundes richtet sich auf den Zustand der Wiederherstellung, der mit der Auferstehung eintritt, und zwar, mit der Auferstehung, durch welche die Gerechten eingehen in das Reich des Friedens, welches Gott auf Erden aufrichten wird. Das Millennium der Herrschaft Christi über die Erde ist der eigentliche Gegenstand, auf den sich die Verheißungen und Hoffnungen des alten Bundes beziehen. Aber auch im neuen Testament überfliegt, wie wir schon in einer früheren Vorlesung zeigten, der Blick der Sehnsucht den Zwischenzustand und richtet sich auf den Tag der Erscheinung Christi und der Verklärung der Gläubigen. Diesen Tag zu erleben und ohne Durchgang durch den Tod und den Zustand des Abgeschiedenseins der Seele vom Leibe, theilhaftig zu werden der schöpferischen Umwandlung in unvergänglichen Zustand, dieß ist der höchste Wunsch des Apostels: 2. Cor. 5, 2 — 4. An den Stellen, wo wir über das Loos der Christen im Zwischenzustand einen Aufschluß erwarten, finden wir einmal Ausdrücke, welche auf eine tiefe schlafähnliche Ruhe hindeuten (κοιμᾶσθαι,

καθεύδειν) und einen Anknüpfungspunkt für die freilich nicht haltbare Hypothese vom Seelenschlaf (ψυχοπαννυχία) darbieten, dann aber allerdings auch die bestimmte Erwartung des Apostels, er werde, wenn seine Seele aus dem Leibe scheiden müsse, daheim sein bei dem Herrn, ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον 2 Cor. 5, 8. 9; er werde bei Christo sein, was viel, viel besser wäre, als länger im Fleische zu wallen, Phil. 1, 23.

Hiebei scheint er sich dieß nicht als einen Vorzug vor andern Christen zuzuschreiben, sondern eine gemeinsame Hoffnung der Gläubigen auszusprechen. Nur müssen wir jetzt alsbald erinnern, daß dieses „Sein bei Christo" selbst wieder ein sehr unbestimmter und relativer Ausdruck ist. Denn sehr verschiedene Abstufungen der mehr oder weniger innigen und nahen Gemeinschaft mit dem Herrn können darunter verstanden werden. Auch auf den Ausspruch des Herrn bei Lucas: „wahrlich ich „sage dir, heute wirst du bei mir sein (μετ' ἐμοῦ ἔσῃ) im „Paradiese," (Luc. 23, 43) kann, wie mir scheint, keine bestimmtere Theorie gegründet werden.

Die Ueberzeugungen der ältesten Kirche schließen sich an diesen Ausgangspunkt der biblischen Lehre in der Weise an, daß sie keineswegs dem protestantischen Dogma völlig entsprechen. Für's erste ist es im dritten, meiner Meinung nach schon im zweiten Jahrhundert Sitte der Kirche gewesen, im heiligsten Augenblicke des Gottesdienstes, in der Feier der Eucharistie für alle Gläubigen, die Lebenden und die Entschlafenen zu beten. Hierin findet man gewöhnlich die älteste Spur der Vorstellung, daß die entschlafenen Christen, wenn auch nicht an einem Orte der Qual, doch in einem Zustande des Harrens sich befinden, in dem sie einer Erquickung durch das Gebet der Lebenden bedürftig und vermöge der Gemeinschaft der diesseitigen und jenseitigen Kirche fähig sind *). Deutlicher und sicherer sind die

*) Der ursprüngliche Sinn dieses Gebetes für die Gesammtheit der

Aufschlüsse, welche wir über die Lehre der alten Kirche durch die Erörterungen der Lehrer des zweiten Jahrhunderts im Streite mit den Gnostikern erhalten. Es ist eigenthümliche Lehre der Gnostiker, daß das πνεῦμα des Erkennenden unmittelbar nach dem Tode in die Lichtwelt (das πλήρωμα) zurückkehre und zum Anschauen Gottes gelange (εἰς τὴν ὄψιν τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν). Dieß bestreiten die Lehrer der Kirche ausdrücklich. Das Anschauen Gottes ist immer die höchste Stufe der Seligkeit und Vollendung, zu welcher die Frommen erst in der Auferstehung, oder erst lange nach der Auferstehung gelangen. Der Zustand der Seelen vor der Auferstehung ist somit ein minder vollkommener, noch des Wachsthums an Heiligkeit und Seligkeit bedürftiger.

Das Bedürfniß einer successiven Heiligung und Verklärung bei den Entschlafenen, ja noch bei den Auferstandenen anzunehmen, verläugnet sich in den Lehrern der alten Kirche nicht, obgleich sie nach der sonstigen Verschiedenheit ihrer Denkweise diesen Gedanken verschieden ausführen. Irenäus glaubt, daß nach dem Maaße der Vollendung, die sie hienieden erreicht haben, die Gläubigen zur Theilnahme an dem Reiche Christi auf Erden früher oder später auferstehen werden; daß dann die Auferstandenen durch den Umgang mit dem in ihrer Mitte

---

entschlafenen Gläubigen war meiner Ueberzeugung nach folgender: die Kirche betete bei der Feier des eucharistischen Opfers, daß der Herr bald kommen möge, die entschlafenen Christen zu erwecken, die lebenden zu verwandeln und die einen mit den andern vereinigend, sie alle zu sich zu nehmen in seine Herrlichkeit. Der Tag seiner Zukunft ist ja der große Gegenstand der Sehnsucht und Hoffnung für die Gläubigen, — auch für die schon abgeschiedenen — und ein Gebet der Lebenden für die Todten in diesem Sinne, ist der neutestamentlichen Lehre keineswegs fremd. Ja vielleicht wird es einen Bestandtheil des wahren christlichen Cultus ausmachen müssen, wenn er aus seinem jetzigen Verfall zu seiner ursprünglichen Reinheit, Vollständigkeit und Herrlichkeit wieder hergestellt werden wird.

wohnenden Erlöser allmählig zum Anschauen des Vaters fähig werden; daß dann zuletzt im ewigen Reich des Vaters noch eine dreifache Abstufung der Seligkeit stattfinden werde — Erwartungen, welche Irenäus aus der kirchlichen Tradition in Kleinasien geschöpft zu haben scheint*).

Anders gestaltet sich alles bei Origenes in seinem so durchaus spiritualistischen System. Die Auferstehung vermag er natürlich nicht zu läugnen, aber sie ist ihm nur ein Durchgangspunkt in dem großen Läuterungsprozeß, in welchem die erlösten Geister, wachsend in Erkenntniß und Reinheit mehr und mehr vergeistigt und deificirt werden, bis Alles in die ursprüngliche Harmonie des *κόσμος νοητός* und in die unmittelbarste Gemeinschaft mit Gott zurückgekehrt ist. Origenes kann übrigens auch hierin nicht als eigentlicher Repräsentant kirchlicher Lehre angesehen werden; nicht sowohl aus Schrift und Tradition als aus Spekulation und Mystik sind auch in diesem Theile seines Systems die Elemente seiner Lehre geflossen.

Blicken wir auf jene Ansichten zurück, welche sich in den alterthümlichen Abendmahlsgebeten und in der Polemik gegen die gnostische Lehre von einem unmittelbaren Uebergang zum Anschauen Gottes aussprechen, so ist in ihnen der erste Keim zu erkennen, aus welchem die katholische Lehre von einem Reinigungsfeuer, zugleich an die Stelle 1. Cor. 3, 11 — 14 anknüpfend sich entwickeln konnte. Die Griechen blieben dabei stehen, die Einwirkung des Gerichts auf den noch nicht völlig geläuterten Christen als ein ihn von Schlacken reinigendes schmerzliches Feuer zu fassen. Bei den Lateinern, namentlich

---

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß ich die oben angeführten Vorstellungen des Irenäus keineswegs für ganz fehlerfrei erklären will. Vielmehr liegen seinen eschatologischen Ansichten, so sehr sie verhältnißmäßig als rein und biblisch beachtet zu werden verdienen, doch auch schon mehrfache Mißverständnisse und Verwechslungen zu Grunde.

seit Augustin *) bildete sich die Andeutung eines im Moment des Gerichts auf den Menschen wirkenden Reinigungsfeuers zu der Vorstellung von einem Zustande der Feuerpein aus. Was bei Augustin noch sehr vorsichtig und zart ausgedrückt wird, gestaltete sich im Mittelalter immer mehr zur volksthümlichen und concreten Vorstellung vom Fegefeuer; Seelenmessen und Ablaß sollten den gequälten armen Seelen helfen, und in den Vorsichtsmaaßregeln des Tridentinum (**Sess. XXV. decr. de Purgatorio**) zur Vermeidung überflüssiger Fragen und alles dessen, was an schändlichen Gewinn erinnert, liegt, wenn nicht ohnehin die Geschichte laut genug spräche, ein ungeheures Zugeständniß hinsichtlich der Mißbräuche und Verderbnisse, welche sich an die Lehre vom Fegfeuer geknüpft haben.

Unläugbar dachte man die Qual an sich und die Verzweiflung der gepeinigten Seelen als Läuterungsmittel. Sofern die katholische Kirche dieß noch festhält, muß gegen sie der Tadel ausgesprochen werden, daß sie durch mechanische Operation die Heiligung vollendet werden läßt. Insofern sind Möhler's Vorwürfe ihm von Baur nicht ohne Grund zurückgegeben worden **).

---

*) Vollständiger als die protestantischen Dogmenhistoriker hat Möhler die Beweisstellen aus Augustinus: neue Untersuchungen S. 319 – 321.

**) Auch die geistigeren Darstellungen der Lehre vom Fegfeuer machen sich von diesem Fehler nicht frei, daß sie voraussetzen, die Qual, die Unlust und Traurigkeit sei an sich Läuterung. Luther behauptete mit vollem Recht, daß eine solche Renitenz gegen die Strafe und die von Gott auferlegten Leiden, wie man sie sich bei den armen Seelen im Fegfeuer dachte, keine Reinigung, sondern vielmehr ein fortwährendes Sündigen sein würde. — Ueber den gegenseitigen Vorwurf mechanischer Vorstellung, welchen erst Möhler der protestantischen macht, dann Baur der katholischen Lehre zurückgiebt (weil diese letztere eine Reinigung der Seele durch materielles Feuer lehre), macht Strauß (die christl. Glaubenslehre u. s. w. 2. B. 1841, S. 686 Anm.)

Die Unhaltbarkeit solcher Lehre sah nun auch Luther von Anfang an ein. Nicht veranlaßten ihn die Mißbräuche mit Seelenmessen und Ablaß zu einer vorschnellen und unbedingten Verwerfung der ganzen Lehre vom Mittelzustand. Vielmehr hielt er noch lange einen Reinigungszustand der Abgeschiedenen fest, nur daß er ihn als einen „Zustand zunehmender Liebe" dachte. Zuletzt verschwand allerdings aus dem Systeme der Protestanten auch diese Andeutung. Man legte immer mehr Nachdruck darauf, daß die Seele des Gläubigen, wie E. V. Löscher in seiner Sammlung von Abhandlungen über den Zustand der Seele nach dem Tode sich ausdrückt, „von Mund auf gen Himmel fahre." Dieß war eine große Einseitigkeit. Sie führte den Uebelstand mit sich, daß man den Unterschied des Zustandes vor und nach der Auferstehung immer weniger beachtete. Wir sagen von den Frommen ohne Unterschied, daß sie durch den Tod „in den Himmel kommen." Aber biblisch ist dieser Ausdruck nicht. Aus der protestantischen Lehre gingen zuletzt die ganz unbestimmten Vorstellungen der Rationalisten vom Jenseits hervor, welche von einer vollkommenen Restitution des ursprünglichen Menschen durch göttliche Schöpfermacht, nach dem Bilde des auferstandenen Erlösers, gar nichts mehr wissen.

Was ist aber nun für unsere Controverse mit den Katholiken das Resultat dieser Erörterungen, die ich gerne, wenn es die Zeit gestattete, noch weiter ausgeführt hätte? Ich sage: in der protestantischen Eschatologie ist eine Lücke. Diese sollte in ächt biblischem Sinne ausgefüllt werden. Die katholische Kirche meint, dieß durch ihre Lehre vom Purgatorium zu thun,

---

die Bemerkung: „Baur nimmt den Ausdruck mechanisch im „Gegensatz des Geistigen, Moralischen, und so hat er freilich „Recht; allein Möhler verstand ihn im Gegensatze des Organischen, durch stetige Fortentwicklung Herbeigeführten, und so „behält er gegen die protestantische Vorstellung vollkommen Recht."

aber diese ist nicht die wahre Ausfüllung des Mangels, an welchem hier unsre traditionelle Erkenntniß leidet. So vorsichtig sich auch das Tridentinum und der römische Katechismus aussprechen, dennoch ist ihre Lehre und die von ihnen bestätigte kirchliche Praxis nicht frei von unächten, spät entstandenen Elementen. Aus einem ächten Keim hat sich eine Menge irriger Vorstellungen und Uebungen gebildet, die im katholischen Volke noch immer gehegt und gepflegt werden. Die protestantische Lehre, obwohl sie selbst nicht allen Aufschluß gibt, den wir bedürfen, enthält doch auch ein sehr wichtiges Element, welches zur Berichtigung der katholischen Ansicht von dem Läuterungsprozeß nach dem Tode dient. Auch der Tod selbst ist eine Befreiung und Läuterung. Der Zustand nach dem Tode ist, wie jedes menschliche Herz bei seiner Annäherung ahnen muß, die Nacht, da Niemand wirken kann, ein Versinken in tiefe Passivität, welches dem Frommen ein Schlaf des Friedens ist, aber damit zugleich ein Eintritt in den Zustand fast absoluter Unveränderlichkeit, ein Ersterben der Freiheit, die uns hienieden in so hohem Maaße gegeben ist. Denn der Tod ist nicht nur Trennung von Seele und Leib, er ist zugleich Essentification unseres inneren Menschen zur centralen Einheit, vermittelst der Aufhebung des Zwiespalts zwischen Seele und Geist. Hierin liegt einerseits die Warnung, daß eine Umkehr des Willens, eine Bekehrung nach dem völlig eingetretenen Tode, unendlich schwer, wo nicht unmöglich ist. Zugleich aber dieß, daß nicht nur die vom Leib ausgehenden Versuchungen wegfallen, sondern allerdings auch durch Eintreten der inneren geistigen Einheit des Menschen, der neue Mensch, wenn er im Diesseits bereits der dominirende war, zum ausschließlichen wird. Einen momentanen gewaltigen Fortschritt der Befreiung, wenn auch nicht eine absolute Befreiung hier anzunehmen, ist eben so wenig unvernünftig, als an eine momentan *) sich vollziehende Verwand-

*) 1. Cor. 15, 51. 52. ἰδοὺ μυστήριον λέγω ὑμῖν, πάντες

lung der Gläubigen bei der Erscheinung des Herrn zu glauben. Auch die Auferweckung ist ein schöpferischer Act und darum doch weder eine magische, noch eine mechanische Einwirkung zu nennen.

Es gibt Dinge im Jenseits, von denen im protestantischen, aber auch solche, von denen im katholischen System nichts steht. Die altprotestantische Lehre ermangelt der umfassenden Aufschlüsse über die dunkeln Gebiete des Zwischenzustands, aber auch die katholische Lehre vom Purgatorium ist nicht als die wahre und sichere Orientirung in jenem unbekannten Lande zu gebrauchen. Vielleicht soll die Kirche sich auf die wenigen Andeutungen beschränken, welche ihr mit absichtsvoller, und ich muß sagen, mit weiser Zurückhaltung in den heiligen Schriften gegeben sind. Vor allem aber muß sie sich hüten, in diesen Dingen „die „Todten zu fragen" und auf die trügerischen Erscheinungen der hereinragenden Geisterwelt zu achten *).

μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι κ. τ. λ.

*) Ich weiß, daß mit Obigem die Frage, ob Fürbitte für einen Todten auf dessen Zustand einwirken könne, noch nicht beantwortet ist. Luther wollte es nicht verhindern, daß man in den ersten Tagen nach dem Tode einmal und abermal für den Entschlafenen bete. Dann aber solle man sich im Glauben an die Erhörung des Gebets beruhigen. Aehnlich dachte Calixtus. Man sehe die Darstellung seiner Lehre in Weismanns **Memorabilia historiae ecclesiasticae. Tom. 2.** (ein im zweiten Bande namentlich äußerst lehrreiches Werk, das über Mosheims Leistungen zu früh vergessen worden ist). Noch weiter als Calixtus gingen einzelne seiner Schüler. Molanus soll in seinem Testament Fürbitten für seine Seele angeordnet haben, welche die ersten drei Monate nach seinem Tode täglich geschehen sollten. Vgl. C. A. Dolle Lebensbeschreibung aller Professorum Theologiä auf der Universität Rinteln 2. Th. 1752 S. 313.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Die Lehre von den Sacramenten. Anzahl und Wirkungsweise der Sacramente. — 1. Die Taufe als Band der kirchlichen Einheit. Die Kindertaufe. Hervorhebung der Adoption bei den Protestanten, der Regeneration bei den Katholiken. — 2. Die Confirmation. Ihr ursprünglicher Sinn und ihre Umdeutung in beiden Confessionen.

Blicken wir noch einmal zurück auf die ganze Reihe dogmatischer Streitfragen, welche wir von der Lehre vom Urzustand des Menschen bis zu der vom Purgatorium in den Kreis unserer Betrachtung gezogen haben, so werden wir, glaube ich, gestehen müssen, daß das Ergebniß der bis hieher geführten Untersuchungen unseres speciellen Theils im Allgemeinen ein versöhnendes und insofern für denjenigen, der Aussicht auf die Möglichkeit einer Versöhnung zu gewinnen wünscht, ein befriedigendes genannt werden kann. Denn wenn wir auch nirgends finden konnten, daß der katholische Lehrtypus den vollkommen adäquaten Ausdruck für den biblischen Lehrinhalt darbiete, so zeigte sich uns doch an mehreren Punkten in den protestantischen Lehrbestimmungen eine ähnliche, wenn auch minder gewichtige Inclination nach entgegengesetzter Einseitigkeit hin, und es gibt Wahrheiten, über welche der Protestantismus schweigend hinweggeht, während im Katholicismus doch eine, wenn auch nicht vollkommen verstandene, Andeutung derselben vorhanden ist. Wenden wir uns aber jetzt von dem bisher erwogenen rein theoretischen Gebiete der Differenzen zu der mehr concreten und

praktischen Seite des Gegensatzes, zu den Sacramenten und dem gesammten, insbesondere durch die Sacramentlehre bestimmten, kirchlichen Leben, so treffen wir jetzt erst auf die harten Steine des Anstoßes, welche ein Entstehen und ein Fortbestehen des Protestantismus zur unvermeidlichen Nothwendigkeit machen, indem sie die Gerechtigkeit unserer Protestation und die Heilsamkeit ihrer Fortdauer vollkommen begründen. Denn in diesem praktischen Gebiete entfalten sich einzelne Keime des Irrthums, die wir in der Theorie wahrgenommen haben, zu mächtigen, alles umstrickenden Consequenzen, und die Lehre von den Sacramenten, derjenige Theil des Dogma, der am unmittelbarsten in das kirchliche Leben eingreift, wird auch alsbald von dem Kirchenrath zu Trient, in der siebenten und den folgenden Sitzungen, mit einer Schärfe, Offenheit und Ausschließlichkeit, und in vollster Uebereinstimmung mit der mittelalterlichen Lehrweise hingestellt, welche einen merkwürdigen Gegensatz gegen die Vorsichtigkeit und theilweise Vieldeutigkeit der Bestimmungen über Erbsünde und Rechtfertigung bildet. Gleich die siebente Sitzung tritt mit einer Reihe von Anathemen hinsichtlich der Lehre von den Sacramenten im allgemeinen auf, und allenthalben gibt sich das Bewußtsein der katholischen Kirche zu erkennen, daß sie hier auf ihrem eigentlichen Felde ist, daß sie hier in den Sacramenten ihre starke Seite und zugleich die Grundlage ihrer ganzen Existenz erkennt. Geben beide Confessionen im allgemeinen zu, daß Gott durch Wort und Sacrament auf uns wirke, um uns der Gnade theilhaftig zu machen, so unterscheiden sie sich so, daß der Protestantismus das Hauptgewicht auf die Wirkung durch das Wort, der Katholicismus auf die durch das Sacrament legt, gegen welches das frei verkündigte Wort in den Hintergrund treten muß. Dieß spricht sich ja auf den ersten Anblick aus, wenn wir das, was die Kirche des Mittelalters war, mit dem was die Reformation wollte, oder um das nächstliegende anzuführen, wenn wir den katholischen

Gottesdienst mit dem protestantischen vergleichen. Bei uns, wo die Leben schaffende Wirkung vorzugsweise von der Verkündigung des Worts erwartet wird, muß zugleich die Individualität und die individuelle Begabung in ihrer höchsten Bedeutung hervortreten, im Katholicismus ist es das Sacrament, das heißt die Institution an sich, es ist die Kirche als solche, abgesehen von allem Individuellen, welche handelnd, Leben wirkend und Leben erhaltend auftritt.

Der Hauptgedanke, mit dem der Katholicismus seine sieben Sacramente als eine göttliche und heilbringende Einsetzung vertheidigt, und die schwersten Anschuldigungen gegen den Protestantismus, der diesen herrlichen Organismus zerstört habe, zu begründen meint, ist die von mittelalterlichen wie von neueren katholischen Theologen unzähligemal, bald mehr dialektisch, bald mehr poetisch ausgeführte Idee, daß diese Siebenzahl von Sacramenten das ganze menschliche Leben nach allen seinen Beziehungen umfasse und heilige*). Der Geburt in das irdische Leben geht die Taufe, das Sacrament der Wiedergeburt zum geistlichen Leben, zur Seite, und dem Eintritt in das gefahrvollere Alter der Erwachsenen entspricht die himmlische Stärkung des göttlichen Lebens, welche in der Confirmation dargeboten wird. Heilung für jede Verwundung des geistlichen Lebens durch Sünde ist im Sacrament der Buße zu finden und seine Vollendung zum Vorbesitz ewigen Heils wird ihm in der Himmelsspeise des Abendmahls gegeben. Als erhaltende Macht für den großen hierarchischen Organismus der Kirche ist die Priesterweihe, und als heiligende Begründung und Ordnung des allgemein menschlichen Daseins das Sa-

*) Vgl. Möhler, Symbolik S. 263 — 267 und daselbst S. 264 Anm. die Stelle aus der Summa des Thomas. Eine weit tiefsinnigere und bessere Begründung als alle andern Apologeten des Katholicismus gibt Anton Günther: der letzte Symboliker 1834, S. 214 ff.

crament der Ehe zu betrachten. Als besondere Stärkung für den letzten Kampf und den Uebergang zur triumphirenden Kirche erwartet den sterbenden Christen die heilige Oelung.

Es ist richtig, daß die unendliche Macht der katholischen Kirche zur Beherrschung des ganzen Menschenlebens, — eine Macht, die zu unermeßlichem Segen und Heil, aber auch in unrechten Händen zu großem Nachtheil angewendet werden kann, vorzüglich in dem Cyclus dieser sieben heiligen Handlungen sich concentrirt. Zugleich kann gegen keine derselben eingewendet werden, daß ihr der urchristliche Charakter gänzlich fehle, alle wurzeln sie, mehr oder weniger so wie sie noch bestehen, im apostolischen Zeitalter. Will man bei der alten Unbestimmtheit des Namens Sacrament stehen bleiben, im Sinne von **sacrum signum** und von **gratiae invisibilis visibilis forma**, so kann man einer jeden dieser Handlungen auch den Namen des Sacraments zugestehen. Jedoch ist dann freilich kein Grund mehr vorhanden, den Namen streng auf diese Siebenzahl einzuschränken. Hat doch noch Hugo von St. Victor, in seinem Werke **de sacramentis fidei Christianae, sacramentum** in so weiter Bedeutung genommen, daß er selbst das Weihwasser, die **susceptio cineris** und das Glockengeläute zu den Sacramenten rechnet*). Man könnte die weitere und engere Definition des Namens füglich der Schule überlassen — ob zwei oder drei oder vier, oder mit Dionysius Areopagita sechs, oder sieben, oder mit Petrus Damianus zwölf Sacramente anzunehmen, und es gereicht unserm Melanchthon nicht zum Vorwurf, es ist vielmehr ein Be-

*) Er unterscheidet drei **genera** von Sacramenten: solche, welche **ad salutem, ad exercitationem** und **ad praeparationem** dienen. Das erste genus bilden Taufe, Confirmation und Abendmahl. Zu dem zweiten gehören unter anderen die oben angegebenen. Zu dem dritten die Priesterweihe. Vgl. Münscher und v. Cölln Dogmengeschichte. II. Thl. S. 185 ff.

weis sehr richtiger Einsicht, wenn er in der Apologie der Augsburgischen Confession sich bereitwillig erklärt hat, auch die Ordination, auch die Beichte und Absolution als Sacramente*) gelten zu lassen. Die Frage, welche zwischen uns und der katholischen Kirche zu verhandeln ist, reducirt sich aber deswegen nicht auf einen bloßen Wortstreit, weil das Tridentinum, unbeschadet des hohen Vorzugs, den die Eucharistie vor allen andern Sacramenten habe, indem sie zugleich Opfer ist und den ganzen Christus in sich bleibend gegenwärtig enthält, allen sieben Sacramenten im Gegensatze zu allen andern heiligen Handlungen die gleiche Einsetzung durch Christus selbst und ganz die gleiche Weise der Wirkung, ein **conferre gratiam iis qui non ponunt obicem**, zuschreibt. Wir wissen, wie die Kirche des Mittelalters dazu kam, auch denjenigen Handlungen, welche neben Taufe und Abendmahl in der urältesten Kirche mit einer wunderbaren Wirkung begleitet waren, ungeachtet diese Wirkung längst nachgelassen hatte, doch statt der erloschenen Wunderkraft eine stets gleiche innere Gnadenmittheilung zuzuschreiben. Nachdem in der kirchlichen Praxis gerade diese sieben Handlungen bedeutsam hervorgetreten waren, übernahm es die scholastische Wissenschaft gemäß dem eigenthümlichen systematisirenden Streben, welches ihr inwohnte, nun auch über die Wirkungsweise der sieben Sacramente, über ihre Materie und Form eine feste und völlig mit sich übereinstimmende Theorie auszubilden. Und fast diese ganze Theorie hat, mit Einschluß der Behauptung eines allen gleichen Ursprungs durch Einsetzung Christi, das Tridentinum unter Hinzufügung von Anathemen sanctionirt, — Anatheme, von denen einige das kirchliche Alterthum, sowie die ganze griechische Kirche treffen. Und das ist hier das besonders Beklagenswerthe, daß in die dogmatischen Bestimmungen das geschichtliche Moment mit aufgenommen ist,

*) In dem ersten Entwurf der Apologie auch die Ehe.

welches die katholische Kirche unbeschadet ihres Princips der historischen Untersuchung hätte anheimgeben können. Denn dieß ist, wie Nitzsch ganz richtig bemerkt, hier die schwache Seite des Katholicismus, daß er nicht ganz er selbst zu sein wagt. Es stünde ihm zu, spätere Einrichtungen oder Umgestaltungen dennoch als Erzeugnisse des in der Kirche waltenden heiligen Geistes zu behaupten, und ihnen unbeschadet ihres späteren Ursprungs apostolischen Charakter und ganz gleichen Werth mit demjenigen zuzuschreiben, was gemäß historischer Zeugnisse Christus persönlich auf Erden angeordnet hat. Statt dessen soll hier durchaus aus so ungenügenden Spuren und Anklängen, wie die, welche z. B. für die Confirmation angeführt werden können, die Einsetzung des Sacraments durch Christus, nach seinen wesentlichen Momenten, so wie es noch besteht, dargethan werden. Hier wiederholt sich im Großen der Uebelstand, in welchen Pabst Innocentius X. gerieth, als er im jansenistischen Streite nicht nur dogmatisch entscheiden wollte, was rechtgläubig und was häretisch sei, sondern auch historisch zu bestimmen wagte, was einst in den Semipelagianern, den Gegnern Augustin's, verworfen worden, was dieselben gelehrt und was sie nicht gelehrt hätten. Natürlich bleibt auch Möhler für die Ursprünglichkeit gerade dieser sieben Sacramente, welche alle **vere et proprie sacramenta** sein sollen, den historischen Beweis schuldig*). Denn wenn er sich auf die griechische Kirche, auf die Nestorianer und Monophysiten beruft, ohne das Alter der von ihnen befolgten Tradition näher nachzuweisen, wenn er dabei alle entgegenstehenden Zeugnisse des Alterthums mit Stillschweigen übergeht, so kann dieß doch wohl als historische Begründung nicht genügen.

Von allen diesen unseligen Mühen ist der Protestantismus

*) Symbolik S. **262**. vgl. S. **257**.

befreit, indem er erkennt, daß nur bei Taufe und Abendmahl die Einsetzung durch Christus mit voller Evidenz dargethan werden kann. Diesen beiden Sacramenten glaubt er schon deswegen kein anderes absolut gleichstellen zu dürfen, weil an die andern heiligen Handlungen, mit denen wunderbare Geistes=wirkung im apostolischen Zeitalter verbunden erscheint, keine solche Verheißung Christi, wie an Taufe und Abendmahl sich anknüpft, und weil er sich darüber, daß die Befähigung zur Mittheilung des heiligen Geistes durch Handauflegung und die apostolische Einsicht und Macht zum binden und lösen mit dem Erlöschen des apostolischen Amtes zurückgetreten sind, keine Täuschungen machen kann und will. Gerade durch die scharfe Unterscheidung der beiden Sacramente des neuen Bundes, auf welche auch Johannes in auszeichnender Weise sich zurückbezieht (1. Joh. 5, 6), glaubten unsere Reformatoren mit Recht diese Stiftungen Christi erst in ihre volle Würde wieder einzusetzen, welche ihnen durch die Menge gleichgestellter und ergänzender Cerimonien verdunkelt zu sein schien. Wenn die Reformatoren über die Wirkung der zwei Sacramente im engern Sinn, und über Wirkung und Bedeutung der andern heiligen Handlungen, zum Beispiel der Ordination und Absolution, nicht völlig einig geworden noch in's Reine gekommen sind, so hat dieß in dem Gesammtschicksal der Kirche seinen Grund, beweist aber nicht, daß sie in dieser Sache überhaupt nicht den rechten Weg betreten hätten.

Luther's Lehre von der Wirkung der Sacramente ist von ihm im Gegensatz zur katholischen, dann zu der extrem entgegensetzten Ansicht von Carlstadt, Zwingli, Decolampadius und den Wiedertäufern entwickelt worden. Gegen das **opus operatum** der katholischen Kirche hatte er zuvörderst in der Schrift „von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" mit aller Macht darauf gedrungen, daß der Glaube die Bedingung sei, um der in den Sacramenten verheißenen Güter

theilhaftig zu werden. Mag dieß für Carlstadt Anlaß gewesen sein, sich zu jener falschen Mystik, zu einer ganz spiritualistischen Ansicht zu verirren, welche unter dem Vorwand, dem Glauben und dem Geiste das Gebührende zuzuerkennen, die äußere Handlung bedeutungslos macht, — Luther für seine Person hat selbst als er am gewaltigsten darauf hinarbeitete, auch im Sacrament den Glauben zur Bedingung heilsamer Wirkung zu machen, die vom Glauben des Individuums unabhängige objective Realität der göttlichen Gnadengabe in den zwei Sacramenten nicht im entferntesten verkannt; das Wesen der Sacramente faßte er in ungeschmälerter Objectivität auf, so sehr er ihre seligmachende Wirkung vom Glauben des Empfangenden abhängig machte. Denn gerade in jener Zeit hat er ja selbst die Transsubstantiation noch gelten lassen und sich aller Zweifel an der realen Gegenwart Christi im Abendmahl kräftig erwehrt.

Unterscheiden wir, wie hier unterschieden werden muß, Wesen und Wirkung der Sacramente, so trifft das, was die lutherische Lehre von dem Wesen der zwei Sacramente sagt, mit dem, was die katholische Theologie von allen sieben behauptet, fast ununterscheidbar zusammen. Jene schreibt ihnen ein **conferre gratiam**, diese zugleich ein **continere gratiam** zu, und der Unterschied ist nur der, daß in der Lehrweise des Tridentinum das **continere** als die nothwendige Voraussetzung des **conferre** zu Hülfe genommen wird *). Nicht das Gleiche kann man sagen, wenn man Calvin's Theorie von den **signis et figuris** mit der katholischen vergleicht. Es ist jetzt nicht Zeit zu untersuchen, ob die lutherischen Theologen der Lehre Calvin's mit Recht den Vorwurf machen, daß auch nach ihr wie bei Zwingli die Sacramente **nuda signa** seien, durch welche der Gläubige nur empfange, was er auch ohne sie durch

*) Vgl. **Sess. VII. can. 6.**

den Glauben schon habe oder haben könne, daß nach ihr die Kraft des Sacraments nicht von Christi Einsetzung und Verheißung, sondern von dem Glauben und der Stimmung des Empfangenden abhängig gemacht werde. Das Bedeutendste, was gegen Calvin erinnert werden mußte, war dieses, daß durch die absolute Prädestination auch die beste Sacramentlehre, zu der man es auf seinem Standpunkt bringen kann, wieder beeinträchtigt oder gar vereitelt wird. Und mit Recht, glaube ich, darf man sagen, daß die Versuche reformirter Theologen, ihren Ausdruck dem lutherischen und katholischen anzunähern, die Anerkennung in sich schließen, daß hier eine urchristliche Wahrheit zu Grunde liegt, sollten wir auch noch nicht zu ihrer allseitig richtigen Reproduction gelangt sein.

Der uns Protestanten gemeinsame Unterschied von katholischer Lehre, derjenige, der zugleich durch seinen Einfluß auf das religiöse Leben als ein wesentlicher sich darstellt, findet in der Bestimmung desjenigen statt, was von Seiten des Empfangenden erfordert wird, damit er der in den Sacramenten dargebotenen Gnade theilhaftig werden könne. Es kömmt hier alles darauf an, wie von beiden Seiten der Begriff der Empfänglichkeit bestimmt wird. An die katholische Lehre von einer Mittheilung der sacramentlichen Gnade **ex opere operato** an jeden, der ihr nicht einen Riegel vorschiebt, d. h. ein positives Hinderniß entgegenstellt, knüpft sich der bekannte Vorwurf, daß unter diesem Hinderniß nur eine bewußte oder beabsichtigte Todsünde verstanden sei, daß somit eine bloß passive Empfänglichkeit und eine Ertheilung der Gnade **sine bono motu utentis** behauptet werde. Die Reformatoren, namentlich Melanchthon, setzen es als ausgemacht und notorisch voraus, im ganzen Reiche des Pabstes herrsche diese „gottlose Lehre", daß die Sacramente Gnade mittheilten, ohne gute Regung des Genießenden, und daß eben hierin ihr Vorzug vor den Sacra-

menten des alten Bundes bestehe *). Schon das Tridentinum weist dieß aber als eine Calumnie gegen die katholischen Schriftsteller zurück **), und wir könnten uns demnach damit beruhigen, daß wenigstens seither die katholische Kirche eine solche Auffassung ihrer Sacramentlehre vollständig desavouirt, denn wollen wir unsere Friedenspräliminarien ihr vorlegen, so darf ganz dahin gestellt bleiben, was sie einmal gelehrt hat, und es liegt uns nur ob, zu sehen, was sie wirklich lehrt. Es ist uns nicht gestattet, in den Streit einzugehen, der sich hierüber zwischen Möhler und Baur entsponnen hat, und rein in das dogmenhistorische Gebiet gehört ***). Mir scheint es die Gerechtigkeit zu verlangen, daß wir die großen scholastischen Lehrer, namentlich Thomas und Bonaventura, von der durch Baur erneuerten Anklage frei sprechen, denn in der Auseinandersetzung über die einzelnen Sacramente kommt ihre Unschuld an den Tag, indem sie z. B. bei der Buße unläugbar, ebenso wie das Tridentinum, die **contritio** oder doch wenigstens die **attritio** verlangen. Aber ebenso ist es Forderung der Gerechtigkeit, anzunehmen, daß die Reformatoren in der Art, wie zu ihrer Zeit der Satz vorgetragen und gemeinhin ver-

---

*) Apologia conf. August. art. VII. (pag. 203 ed. Hase). Hic damnamus totum populum scholasticorum Doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato, sine bono motu utentis. Haec simpliciter Judaica opinio est, sentire quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis, hoc est sine fide: et tamen haec impia et perniciosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno pontificio.

**) In Beziehung auf das Sacrament der Buße heißt es: Sess. XIV, cap. 4: Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint, sacramentum poenitentiae absque bono motu suscipientium gratiam conferre; quod nunquam Ecclesia Dei docuit neque sensit.

***) Baur, der Gegensatz des Kathol. und Prot. 2. Aufl. S. 362 ff. Möhler, neue Untersuchungen S. 337 — 352.

standen und ins Leben eingeführt wurde, gegründeten Anlaß zu ihrem Vorwurf gehabt haben.

Ist nun die Ansicht von Möhler richtig, soll der Ausdruck ex opere operato nur die objectiv in den Sacramenten gegebene Wirkung Christi bezeichnen, und von dem Empfangenden, um ihrer theilhaftig zu werden, nicht nur das Freisein von Todsünde, sondern Sehnsucht, Verlangen erfordert werden, wie es durch die vorbereitende Gnade und die von ihr geweckten natürlichen Kräfte zu Stande kömmt, so steht dieser Begriff von Empfänglichkeit demjenigen, den die protestantische Lehre aufstellt, schon um ein Bedeutendes näher.

Diese Sehnsucht ist noch nicht der Glaube, den das protestantische Dogma fordert, aber sie ist der Anfang desselben und die protestantische Lehre selbst muß sich bei dem einen Sacramente wenigstens, bei der Taufe, wenn sie den Kindern ertheilt wird, zu einem weiteren Begriffe der Empfänglichkeit verstehen. Die lutherischen Theologen sahen ein, daß die Kindertaufe nur unter der Voraussetzung vertheidigt werden kann, daß sie nicht ohne Wirkung auf das Innere des Kindes ist. Sie nahmen ebenso wie die katholischen und die puseyitischen Theologen in der englischen Kirche entschieden an, daß in der Kindertaufe die Wiedergeburt geschehe. Während nun die katholischen sich begnügen, auf die Frage, wie dieß bei dem Mangel an Spontaneität und Selbstbewußtsein in den Kindern möglich sei, zu antworten, sie würden getauft in fide ecclesiae *), entschlossen sich die altlutherischen Theologen, den Kindern selbst einen Glauben zuzuschreiben, wogegen Calvin sich vorsichtiger ausdrückt, wenn er sich darauf beschränkt, zu erinnern, wie es, wenn auch für uns unbegreiflich, doch für Gott nicht unmöglich sei, diejenigen Kinder, die er erwählt hat,

*) Concil. Trid. Sess. VII. de bapt. can. 13.

durch seinen Geist zu erneuern *). Soll nun aber jene fides parvulorum nicht eine psychologische Undenkbarkeit sein, so muß sie auf den Begriff einer passiven Receptivität für die Wirkung des heiligen Geistes zurückgeführt werden, welche wir bei dem Kinde vorauszusetzen haben, das die ganze Fülle menschlicher Seelenkräfte, wenn auch unentwickelt, doch realiter in sich trägt, eine Reaction gegen das Göttliche aber, weil ihm die Möglichkeit der Selbstbestimmung mangelt, noch nicht ausgeübt hat und nicht ausüben kann. Diese nicht reagirende Disposition des unentwickelten Menschengeistes, welche in der lutherischen Lehre von der Kindertaufe uneigentlich „Glaube" genannt wird, ist im Grunde ganz dasselbe mit dem non ponere obicem, welches die katholische Theologie zur Bedingung heilsamer Wirkung der Sacramente macht. Es zeigt sich aber aus dieser Betrachtung, daß auf diesem Felde nicht durch Feststellung allgemeiner Canones über die Sacramente, sondern nur durch die Erörterung über die einzelnen Sacramente etwas erreicht werden kann.

Ehe wir zu dieser übergehen, müssen wir noch einen Augenblick bei der merkwürdigen Einschränkung verweilen, welche die katholische Lehre vom opus operatum durch den Satz erleidet, daß zum Wesen des Sacraments die Intention des Priesters erforderlich sei, „zu thun, was die Kirche thut" **). Indem die protestantischen Theologen dieß läugneten, wollten sie der Gültigkeit sacramentlicher Handlungen ihre Zuverlässigkeit sichern. Nur wenn die im Sacrament dargebotene Gnade rein auf die Verheißung und Stiftung begründet, und von jeder geistigen Disposition des Administrirenden unabhängig erklärt wurde, glaubten sie die Zuversicht des Empfangenden von jedem Zweifel

*) Calvin. Institut l. IV. c. 16 §§. 17. 18. (tom. II. p. 389 ed. Tholuck.)

**) Conc. Trid. Sess. VII. de sacramentis in genere can. 11.

befreien zu können. Wenn dagegen die katholische Lehre die Intention zur Gültigkeit des Sacraments fordert, so hat dieß den großen Uebelstand, daß dem Priester zugleich die Fähigkeit gegeben wird, durch Entziehung seiner Intention jedes Sacrament unwirksam zu machen, wodurch die Glaubensgewißheit der das Sacrament Empfangenden mit Zerstörung bedroht wird. Der Zweifel an der empfangenen Gnade wird nun zwar auch außerdem anempfohlen, aber nicht dieß, ihn noch zu steigern, kann der eigentliche Sinn dieser Forderung sein. Sie steht vielmehr im Zusammenhang mit andern Theilen des katholischen Systems. Während uns die Kirche auch hier verschwindendes Moment, dagegen die Einsetzung Christi, die Verheißung und das Wort die ausschließliche Basis für die Realität des Sacramentes ist, betrachtet der Katholicismus die im Sacrament enthaltene Gnade vorzugsweise als eine Spendung der Kirche, welche auch hier eine bedeutsame Realität gewinnt und zwischen Christus und den Einzelnen tritt. Die Kirche aber tritt dem Einzelnen im Priester entgegen. Dem Priester wohnt als solchem die Macht inne, das Sacrament zum Sacrament zu machen. Die freie Verfügung, die ihm über diese Macht zusteht, ist es, welche durch die Lehre von der Intention begründet werden soll. —

Wir beginnen jetzt die Erörterung über die einzelnen Sacramente mit demjenigen, bei welchem das, worin die Kirchen sich entzweit haben, von dem, worin sie einig geblieben sind, weit überwogen wird. Denn die Taufe ist diejenige Handlung, in welcher beide Kirchen gegenseitig die ihnen gebliebene Einheit im Wesentlichen sowohl theoretisch als factisch anerkennen. Wir theilen mit den Katholiken den unschätzbaren Grundsatz, der sich aus den Worten des Paulus ἓν βάπτισμα (Epheſ. 4, 5.) entwickelt hat und von der römischen Kirche schon im dritten Jahrhundert vertheidigt worden ist, daß die Taufe, wenn sie nur in der von Christus eingesetzten Weise ertheilt wird,

als das wahre und ächte Sacrament betrachtet werden muß, in welcher Kirche oder Sekte es auch geschehen sei. Insbesondere sind dann die großen protestantischen Kirchengemeinschaften mit der katholischen auch darin einig, daß nicht nur die Taufe durch Untertauchung, sondern auch die durch Besprengung gültig ist, während die griechische Kirche und die Gemeinden der Baptisten den alterthümlichen Gebrauch völliger Untertauchung als wesentlich festhalten. Die neuere katholische Kirche hat den alten traditionellen Satz: „Auch die Taufe ist gültig, welche außer„halb der katholischen Kirche auf den Namen der Trinität er„theilt wird," — das Princip, welches einst Stephanus von Rom gegen Cyprianus, dann Augustin gegen die Donatisten vertheidigte, — mit rühmenswerther Consequenz festgehalten, sie hat auch die später ausgebildete Forderung der Intention mit demselben in Einklang zu setzen gewußt. Auch von dem protestantischen Geistlichen setzt sie voraus, er habe in Ertheilung der Taufe **intentionem faciendi quod facit ecclesia**. Wenn der Fall vorkömmt, daß Protestanten, die zum Katholicismus übertreten, wieder getauft werden, so kann dieses Verfahren nach dem katholischen Kirchenrecht nur dadurch vertheidigt werden, wenn man erklärt, gegründeten Verdacht zu haben, daß bei der protestantischen Taufe entweder selbst die **aspersio** unterlassen oder die biblische Form zu taufen auf den Namen des Dreieinigen willkührlich abgeändert, also die Einsetzung und Vorschrift Christi verletzt worden wäre. Denn leider sind in der neueren protestantischen Kirche die Fälle wirklich vorgekommen, wo nicht nur das apostolische Glaubensbekenntniß weggelassen, sondern auch dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes willkührlich andere Worte substituirt worden sind. Ein Christ aber, der durch die Zeugen seiner Taufe versichert würde, daß man bei ihr solche Verfälschung sich erlaubt, und ihn, wie es vorgekommen sein soll, auf die „Tugend des Vaters und die Anmuth der Mutter"

getauft hätte, ein solcher müßte seine Taufe für nichtig erklären und aus freien Stücken eine neue rechtmäßige Taufe verlangen.

Die katholische Kirche weiß dem trefflichen Grundsatz, den wir mit ihr theilen, von der Gültigkeit der einsetzungsmäßigen Taufe unabhängig von der Confession des Taufenden folgende Wendung zu geben: jedes Kind, so sagt sie, das getauft wird, wo es auch sei, werde in die katholische Kirche getauft, gehöre ihr durch die Taufe als ihr rechtmäßiges Eigenthum an, und erst durch die nachfolgende Erziehung, Unterweisung und Confirmation würden die Kinder der Nichtkatholiken der Mutterkirche entzogen. Dürfen wir von der Art absehen, wie die römische Kirche sich in ihrer Particularität für die Mutterkirche erklärt, und wie sie zuweilen ihre vermeintlichen Rechtsansprüche durchzusetzen sucht, so müssen wir sagen, daß in dieser Ansicht die große Wahrheit von der noch bestehenden Einheit der Kirche Christi liegt, der auch wir durch Anerkennung der Taufe anderer Confessionen Zeugniß geben. Denn es ist nicht nur die Betrachtungsweise eines von Menschen ausgearbeiteten Kirchenrechts, sondern es ist eine vor Gott gültige Wahrheit, daß alle Getauften die Kirche Christi bilden und als Mitglieder der Kirche Christi verantwortlich sind. Würde Er selbst, der Herr, wie vor Zeiten in Israel, so einst in Mitten der Christenheit wieder das Wort nehmen, und durch Propheten zu seiner Kirche reden, so würde sich seine Stimme nicht an die Glieder einer Confession, sondern an die Gesammtheit der Getauften richten. Denn sie alle, durch welche Denominationen sie sich auch unterscheiden mögen, bilden das Volk des neuen Bundes, dem sowohl die Drohungen göttlicher Gerichte, als auch die gnädigen Absichten Gottes auf eine Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung, Heiligkeit und Segensfülle gelten.

Alle, welche getauft werden, werden zu einem Leibe getauft (1 Cor 12. 13.), d. h. in die Gemeinschaft der einen

allgemeinen Kirche versetzt und in Christum selbst eingepflanzt. Sie empfangen alle Verheißungen des neuen Bundes, zugleich aber die Kräfte und die Verpflichtung zu einem neuen flecken=losen Leben der Wiedergeburt.

Dieß führt uns auf die nähere Auseinandersetzung über die Wirkung der Taufe und die Verschiedenheiten katholischer und protestantischer Ansicht über dieselbe. Allein es ist nicht möglich, sich hierüber auseinander zu setzen, wenn man sich nicht zuvor klar geworden ist, welchen Standpunkt wir hier überhaupt als den protestantischen anzusehen haben. Denn neben geringeren Verschiedenheiten, welche unter uns selbst obwalten, muß uns hier vor allem die eine große Verschiedenheit in der Ansicht über die Kindertaufe in den Weg treten. Ist sie überhaupt rechtmäßig, und wenn sie rechtmäßig ist, muß sie dann als wirksames Sacrament der Wiedergeburt und Geistes=erneuerung, oder nur als vorbereitende Wassertaufe betrachtet werden, welche erst durch die später hinzukommenden Ergän=zungen, namentlich durch die Confirmation zum vollen Sa=cramente wird? Der Ort bringt es mit sich, daß ich mich über diesen schwierigen Gegenstand hier so kurz als möglich fassen muß.

Es kann nicht geläugnet werden: das neue Testament setzt allenthalben voraus, daß eine reale Geistesmittheilung mit dem Empfang der christlichen Taufe zusammentreffe. Soll den Gläu=bigen der Anfangspunkt ihres neuen Lebens, der Moment des Eintritts in den Stand der Kindschaft in Erinnerung gebracht werden, so werden sie auf die heilige Taufe verwiesen. Von dieser Voraussetzung gehen die apostolischen Briefe allenthalben aus, und diese Regel wird nicht umgestoßen durch die schein=baren Ausnahmsfälle in der Apostelgeschichte, wenn die außer=ordentlichen Gaben des Geistes den von Philippus getauften Samaritern erst nachher durch die Handauflegung der Apostel zu Theil werden, oder wenn Cornelius und die Seinigen die=

selben Gaben — welche das Dasein der Wiedergeburt zu ihrer Voraussetzung haben — schon vor der Taufe durch bloße Verkündigung des Wortes empfangen.

Die Zuversicht, mit der die Apostel annehmen, daß alle, die getauft sind, Christum angezogen haben und wirksamer Weise in seinen Tod getauft sind, beruht nun aber zuvörderst darauf, daß damals die Ertheilung und Versagung der Taufe durch apostolische Weisheit und Einsicht bestimmt wurde (auf den Fall, daß Heuchler die Taufe empfangen hätten, wird nach dem damaligen Zustand der Kirche gar nicht Rücksicht genommen), und es fragt sich nun, ob es dieser apostolischen Weisheit gemäß ist, auch die Kinder der Christen, vor den Unterscheidungsjahren, zu taufen, und ob dann von solcher Taufe dasselbe gilt, was von der apostolischen?

Es scheint große Gefahr vorhanden zu sein, daß durch den Gebrauch der Kindertaufe uns dasjenige entginge, was die ersten Christen an ihrer Taufe hatten: ein festes Unterpfand ihrer Adoption und eine auf das ganze Leben sich verbreitende Quelle des Trostes. Dieß sollte die Taufe auch uns sein, da dieß aber nur bei der Taufe der Erwachsenen oder der Gläubigen wirklich statthaben zu können scheint, so besteht hierin die Stärke der baptistischen Ansicht, von der wir befürchten müssen, daß sie auch unter den evangelischen Christen Deutschlands in der nächsten Zukunft weit um sich greifen wird, nachdem sie bereits hie und da die ersten Wurzeln geschlagen hat.

Von der heiligen Schrift aus kann nur durch mittelbare dogmatische Deduction die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe erwiesen werden. Diese Deduction führt aber dann mit Nothwendigkeit dazu, die Kindertaufe auch als eine wirksame, nicht nur als eine gültige zu fassen; die Gültigkeit ohne die Wirksamkeit zu vertheidigen, scheint mir wenigstens unmöglich.

Als ihren Ausgangspunkt müßte eine solche Beweisführung jedenfalls den Satz betrachten, daß die Kinder, obwohl noch

keiner persönlichen Verschuldung theilhaftig, doch noch nicht von Natur Kinder Gottes sind, sondern erst einer Aufnahme in den Bund der Gnade bedürfen. Man wird finden, daß baptistische Ansichten gewöhnlich mit einem Mangel an Einsicht in das Wesen der Erbsünde in Verbindung stehen. Diese Aufnahme in den Gnadenbund wird aber bei dem Kinde nur von einer zuvorkommenden Thätigkeit Gottes ausgehen können, welche durch die Fügung, die ein Kind von christlichen Aeltern geboren werden läßt, bereits eingeleitet ist. Zu ihrer weiteren Realisirung hat nun aber die Kirche kein anderes Mittel als bei den Erwachsenen, die Ertheilung der Taufe. Wird nun aber zugestanden, daß die Aufnahme in die Rechte der Kindschaft, deren das Kind bedarf, ihm in der Taufe zu Theil wird, so wird man, wie wir schon oben andeuteten, die Ertheilung dieser Rechte und die von außen an das Kind kommende Aneignung der göttlichen Verheißungen nicht ohne alle Wirkung auf sein Inneres denken dürfen. Denn eine Begnadigung, die dem Menschen eine bloß äußere bliebe, eine Vergebung und Rechtfertigung ohne das Eintreten einer Erneuerung, Wiedergeburt oder Heiligung wird allerdings in der heiligen Schrift nirgends angenommen und darf auch hier nicht angenommen werden. Entweder wir erkennen in der Kindertaufe beides an, Rechtfertigung und anhebende Wiedergeburt, oder keines von beiden, und dann fällt ihre Rechtmäßigkeit weg. Das Christenkind aber soll mit dem ersten Erwachen seines Bewußtseins sich auch schon als Kind Gottes wissen. Die Erziehung, welcher es anheimgegeben ist, soll sich auf die Voraussetzung der vorhandenen Kindschaft stützen. Nur dann wird sie den ganzen Segen einer wahrhaft christlichen Erziehung entfalten können. Die Brüdergemeinde hat unter ihren vielen großen Vorzügen vielleicht keinen größeren als den, der in der segensvollen Weise ihrer Erziehung beruht. Diese aber ist das, was sie ist, wesentlich durch die gläubige Anerkennung der den Kindern in der

Taufe gewordenen Gnade. Diese hat unter den Theologen neuerer Jahrhunderte vielleicht Niemand so tief erkannt und so trefflich vertheidigt, als der Graf von Zinzendorf. Die Erziehungsversuche des trefflichen John Wesley dagegen mußten deshalb fehlschlagen, weil auch auf das Kindesalter die erschütternde Weise des Methodismus angewendet, gewaltsames Hindurchdringen durch Buße zur Wiedergeburt verlangt und die in der Taufe ertheilte Gnade verkannt wurde.

Wie aber die christliche Erziehung sich stets auf die Taufe zurückbeziehen muß, so hat umgekehrt auch die Kindertaufe nur da ihre Rechtmäßigkeit, wo sie mit der Voraussicht auf nachfolgende christliche Erziehung ertheilt wird. Wo eine solche durch kein Familien- und durch kein Gemeindeleben garantirt ist, da wird in demselben Maaße, als diese Garantie fehlt, die Kindertaufe etwas Unberechtigtes und Gewagtes. —

Die Kindertaufe muß uns den ganzen Trost der Adoption gewähren; wir dürfen und können sie aber nicht allein als Bürgschaft der Adoption fassen, wenn wir ihr nicht zugleich eine regenerirende Wirkung auf das Innere des Kindes zuschreiben. Dieß sind die beiden Sätze, welche uns jetzt auch bei der Vergleichung katholischer und protestantischer Lehre leiten müssen. Den einen scheint die katholische, den andern die protestantische Lehre zu beeinträchtigen. Der katholischen Lehre ward es von den Reformatoren vorgeworfen, sie verkümmere den Trost der Adoption, den der Christ an seiner Taufe haben soll; an der protestantischen Lehre wird dagegen von den Katholiken dieß getadelt, daß sie die wiedergebärende Kraft der Taufe verkenne. Die Lehre der Reformatoren stellt in ersterer Hinsicht die Taufe höher, in letzterer Hinsicht niedriger, als sie in der katholischen Kirche gestellt wird.

Geringere Wirksamkeit auf das Innere wird ihr nicht nur von reformirtem Standpunkt aus zuerkannt — auf welchem man es höchstens so weit bringt, irgend einen nicht näher be-

stimmbaren Anfang des Glaubens aus ihr abzuleiten, — auch die lutherischen Theologen, welche mit ihr die Wiedergeburt verbinden, verstehen unter dieser weniger, als die Katholiken. Denn wir wissen, daß diese eine völlige Aufhebung der Erbsünde ihrer ganzen Existenz nach kraft der Taufe geschehen lassen (**tollitur totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, Sess. V. can. 5.**), die Lutheraner dagegen nur eine Aufhebung ihrer Herrschaft und ein nicht ferner Zugerechnetwerden dessen, was von der Erbsünde noch bleibt. Sie thun dieß nach Augustin's Vorgang und müssen gegen den Ausdruck, unter dem ihre Lehre im Tridentinum dargestellt wird, **tantum radi peccatum originale**, als einen nicht ganz genügenden protestiren.

Das Wahre an der lutherischen Ansicht haben wir früher nachzuweisen versucht, und dagegen am katholischen Lehrsatze gezeigt, wie er mit der Erfahrung und der Schrift in Widerspruch tritt, indem die Concupiscenz an sich, abgesehen von der Einwilligung, als etwas Indifferentes dargestellt wird *). Freilich müssen wir hier auch dieß wiederholen, daß die Hervorhebung der Unvollkommenheit des Wiedergeborenen bei den Reformatoren eine sehr einseitige ist. Es ist verwerflich, die Forderung christlicher Vollkommenheit des innern und äußern Lebens gleich in dem Augenblick, wo sie sich erhebt, durch die Behauptung ihrer Unmöglichkeit abzustumpfen; gerade die Taufe ist es, auf welche sich die höchsten und idealsten Verpflichtungen des Christen stützen, ja noch idealere Forderungen, als die des Katholicismus, welcher ebenfalls dem Gebote der Vollkommenheit durch die Einschränkung **pro more hujus vitae** sogleich wieder seine Spitze abbricht.

Im katholischen System erschien unseren Reformatoren die Adoption und Rechtfertigung, welche wir an die Taufe ge-

*) Vergl. die zweiundzwanzigste Vorlesung.

knüpft denken, geschmälert durch das Verhältniß, in welches dieses Sacrament zu den beiden andern der Buße und der Confirmation gesetzt wird. Denn die Art, wie nach katholischer Ansicht die Taufe durch diese andern Sacramente ergänzt zu werden bedarf, benimmt ihr allerdings nicht wenig von dem Reichthum der Gnade, den Christus in sie gelegt hat. Ueber die Stellung der Buße zur Taufe müssen wir uns in der nächsten Stunde noch ausführlicher aussprechen, als wir es schon gethan haben. Ist die Taufgnade verloren — und hiezu genügt eine einzige Einwilligung in das Böse — so gelangt der Christ nur durch das andere Sacrament, das der Buße zur Gnade zurück, und diese wird ihm jetzt nicht ohne die Mitwirkung des Verdienstes eigener Satisfaction. Die Fülle des Trostes und Friedens, welche dem Christen aus seiner Taufe quellen sollte, ist verloren; für den, der in der Kindheit getauft worden, existirt sie gar nicht, für den später Getauften vielleicht nur einen kleinen Augenblick, er muß sich von der Quelle des lebendigen Wassers hinwegwenden und aus seinen eignen Büßungen einen Trost schöpfen, der seine Seele nicht erquicken kann. Unsere Lehre dagegen fordert den Christen auf, seinen Taufbund täglich durch Reue und neues Vertrauen auf die Gnadenverheißung zu erneuern, und zeigt ihm, daß er, auf diesem Wege beharrend, sich stets des reichen Trostes aller himmlischen Güter erfreuen darf, welche ihm in der Taufe durch zuvorkommende Gnade schon geschenkt sind, er darf sich im erneuerten Bewußtsein der Taufgnade für einen solchen halten, auf dem das volle göttliche Wohlgefallen ruht, für vollkommen entsündigt vor Gott und wiedereingesetzt in die Rechte der Kinder Gottes, wie wenn er nie etwas Böses gethan oder gedacht hätte. Es ist Mißverstand oder einseitige Hervorkehrung paradoxer Ausdrucksweisen, wenn diese unsere Lehre sowohl im Tridentinum als bei Möhler so dargestellt wird, als verstünden wir unter diesem **regressus ad baptismum** nur eine

Erinnerung an den Taufbund *). Wir müssen dieß ebenso abweisen, wie die Katholiken den Satz von einer Wirkung der Sacramente **sine bono motu utentis** verläugnen. Nicht einen bloßen Gedanken an die Taufgnade verlangt unsre Lehre, sondern eine wahre innere Buße, die sich in den zwei Momenten der Reue und des Glaubens vollzieht. Oder sollte Luther umsonst fast unzählige Male von der täglichen Uebung der Taufe, von dem fortwährenden Sterben des alten und Aufleben des neuen Menschen geredet haben, was ohne herzliches Leid über die Sünde nicht denkbar ist **)?

Aber auch abgesehen von nachfolgenden Versündigungen, bedarf die Taufe an sich nach katholischem System Ergänzung durch die Confirmation. Diese Handauflegung und Salbung durch den Bischof ward in der alten Kirche gewöhnlich gleich nach der Taufe ertheilt. Jetzt bezeichnet sie den Uebergang der in der Kindheit Getauften zur selbstständigen Reife der Erwachsenen. Worin nun aber das, was sie zur Wirkung der Taufe hinzufügt, bestehen soll und was eigentlich der cha-

---

*) Concil. Trid. Sess. VII. de bapt. can. 10. Si quis dixerit, peccata omnia, quae post baptismum fiunt, sola recordatione et fide suscepti baptismi vel dimitti vel venialia fieri: anathema sit. Möhler referirt, Symbolik S. 278 über die lutherische Lehre so: „Die Taufe ist ein von Gott be„siegelter Ablaßbrief für das ganze Leben, und es bedarf daher „bei jeder Sünde nur der Vergegenwärtigung, der Wiederauf„frischung der in demselben beurkundeten Verheißungen (regres„sus ad baptismum). Daher wird die Taufe auch als das Sa„crament der Buße bezeichnet u. s. w."

**) Selbst im kleinen Katechismus IV. Hauptst. 4. Frage: „Was bedeut denn solch Wassertäuffen? Antw. Es bedeut, daß „der alte Adam in uns durch tägliche Rew und Buße „soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen „Lüsten, und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein „neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit für Gott „ewiglich lebe."

racter indelebilis ist, den sie ertheilt, darüber ist ein voller Aufschluß nicht zu geben, da die katholische Lehre bei den unbestimmten Ausdrücken des **Catechismus Romanus***) von einem Vollendetwerden der Taufgnade, von einem Eintreten in das geistliche Mannesalter, von einer Kräftigung zur **militia Christi** stehen bleibt. Es ist nicht leicht einzusehen, wie diese Wirkung der Confirmation als ein unvertilglicher Charakter fortbestehen soll, auch wenn Sünden eingetreten sind, welche den Empfang des Sacraments der Buße zur Heilung oder Wiederherstellung des geistlichen Lebens nothwendig machen**).

---

*) **Part. II. cap. 3. qu. 2. 5. 19 20**

) Eine tiefsinnige Auffassung der Confirmation und ihres Verhältnisses zur Taufe findet sich bei Anton Günther, durch welche es ihm gelingt, zugleich die Nichtwiederholbarkeit der Confirmation oder den **character indelebilis, den sie imprimirt, zu begründen. „So wie die Kirche in jedem Gliede des Geschlechtes, das durch Christi Verdienst von der Erbschuld erlöste Geschlecht, mit seinem Anspruche auf die Vereinigung mit Gott im heiligen Geiste, kurz: den Naturcharakter respectirt [nämlich indem sie dem Kinde die heilige Taufe ertheilt]; so respectirt sie auch den der Persönlichkeit und hiemit den Zeitmoment im Leben des Einzelnen, wo dieser jene persönliche Freiheit geltend machen muß für oder gegen den Welterlöser. Und zu diesem Kampfe kräftigt ihn die Kirche [in Ertheilung der Confirmation] mit der Kraft von Oben, durch die Gaben des heiligen Geistes, den er zwar hier nicht erst wie in der heiligen Taufe empfängt, wohl aber an der Vermehrung seines göttlichen Einflusses Theil nimmt. — Und eben deshalb, weil diese Confirmation die erwachte Persönlichkeit im Kampfe mit der Welt und dem Naturleben berücksichtigt, so kann sie als Sacrament so wenig wiederholt werden, als die Persönlichkeit des Geistes je untergehen und wieder entstehen kann." (Der letzte Symboliker 1834, S. 228. 229.) — Aber ist dieß wirklich eine adäquate Deutung des katholischen Lehrbegriffs? Wird die Confirmation in dieser Weise als ergänzendes Moment der Kindertaufe gefaßt, was soll sie in den Fällen, wo sie der Taufe der Erwachsenen nachfolgt, bei denen die freie Persönlichkeit nicht erst zu erwachen

Auch in der katholischen Kirche ist die Confirmation ebenso wie die Ordination und die letzte Oelung nicht mehr, was sie einst war, und was sie vielleicht noch sein sollte. Sie ist es aber auch nicht bei uns. In der Apostelgeschichte ist sie Mittheilung prophetischer Geistesgaben durch Handauflegung der Apostel (Act. 8, 15 — 17 u. 19, 9.). Wie man aber überhaupt die Bischöfe als die eigentlichen Nachfolger der Apostel ansah, betrachtete man auch diese Handauflegung als eine ihnen insbesondere zustehende Prärogative, obwohl sich ihre anfängliche Wirkung und Bedeutung verlor und in der katholischen Kirche durch Substitution einer anderen unbestimmteren, innerlicheren und allgemeineren Wirkung ersetzt wurde.

Die protestantische Kirche hat wohlgethan, diesen Ritus beizubehalten, oder doch nach theilweisem Aufgeben wieder einzuführen, und da ihm seine ursprüngliche Kraft auch bei uns fehlt, ihm vorzüglich die Bedeutung gegeben, von Seiten des Confirmanden eine selbstständige Wiederholung des bei seiner Taufe von den Pathen für ihn abgelegten Bekenntnisses und Gelübdes, von Seiten des Geistlichen eine feierliche Einsegnung und von Seiten der Gemeinde eine Aufnahme des Confirmanden in alle ihre Rechte zu sein. Es bedarf jetzt keiner weiteren Ausführung, wie wesentlich und unerläßlich dann bei der Confirmation die Ablegung des unverfälschten und unverwässerten apostolischen Glaubensbekenntnisses ist. Wer ihrer überhoben sein will, der erklärt dadurch nichts geringeres, als daß er einer andern, als der von den Aposteln gestifteten Kirche anzugehören, oder so auf eigne Hand eine Kirche zu stiften gesonnen ist. Aber auch diejenigen, welche den apostolischen Glauben festhalten und die Confirmation, so wie den ihr vorangehenden Unterricht, diese

---

braucht, die Entsündigung der Natur und der Persönlichkeit coincidiren, und doch wohl, nach biblischem Begriff, für eine Wirkung der Taufe als solcher — abgesehen von der apostolischen Handauflegung — zu halten sind?

segensvollste aller Berufsarbeiten eines evangelischen Geistlichen, mit dem gebührenden Ernste betrachten, ermangeln nur zu oft einer richtigen Einsicht in das Verhältniß der Confirmation zur Taufe, sie erheben den Ernst und die Wichtigkeit der erstern auf Kosten der letztern, und nähern sich dadurch an einem Punkte, wo sie nicht sollten, der katholischen Ansicht. Denn nur die Confirmation wird ihre volle heilbringende Wirkung entfalten, welche nicht mit der Gesetzeslast unerschwinglicher Vorsätze und erschütternder Eidschwüre das noch kindliche Gemüth erdrückt und dem Joch des Gesetzes unterwirft, sondern diejenige, welche zwar auch von Seiten des Kindes als Erneuerung des Taufgelübdes und der Entsagung (abrenuntiatio), aber eben so entschieden als Erneuerung aller Gnadenverheißungen des Bundes von Seiten des dreieinigen Gottes dargestellt wird. Dieß ist die höchste Aufgabe des Confirmandenunterrichtes, wie der christlichen Erziehung überhaupt, durch ächt evangelische Verkündigung dem kindlichen Gemüth den Reichthum der schon empfangenen Taufgnade zu enthüllen und es zur innigen Freude über alles das Gute zu erwecken, was ihm in der Taufe bereits zu Theil geworden ist; so oft der Christ von Herzen seinen Taufbund erneuert, insbesondere aber bei seiner feierlichen Erneuerung durch die Confirmation und den ersten Abendmahlsgenuß, soll er sich in den vollen Besitz aller Gnadengüter der Kinder Gottes zurückversetzt wissen. Dieser Glaube allein kann jenes heilige Feuer im Herzen entzünden, an welches sich selbst einst die wunderbaren Geistesgaben in der Kirche wieder anknüpfen und der Confirmation ihre ursprüngliche volle Bedeutung wiedergeben können.

Dreißigste Vorlesung.

3. Die Beichte und Absolution nach katholischer, lutherischer und reformirter Auffassung. Entstehung des katholischen Beichtwesens aus der altkirchlichen Disciplin. Auflösung der Kirchenzucht im modernen Protestantismus. Die Bußübungen; inwiefern sie genugthuende Kraft haben? Der Ablaß.

Die katholische Lehre vom Sacrament der Buße greift so gewaltig und folgenreich in das kirchliche Leben ein, daß dieses schon hiedurch allein, wenn auch sonst keine Unterschiede obwalteten, eine ganz andere Gestalt gewinnen müßte, als das kirchliche Leben der Protestanten, wie es sich wenigstens in neuerer Zeit darstellt. Denn in der Beichte, in der Absolution des Priesters, in der Auferlegung von Satisfactionen und in der Erlassung derselben kömmt die ganze eigenthümliche Lehre des Katholicismus von der Kirchengewalt zum Vorschein, diese aber ist es, von welcher sich der Protestantismus auf's entschiedenste lossagt. Zugleich aber zeigen gerade die verschiedenen Formen und Deutungen der Beichte und Absolution, wie sie bei uns Protestanten theils früher bestanden, theils noch bestehen, wie wenig Uebereinstimmung und Klarheit bei uns in den Begriffen über die Kirchengewalt herrscht, und diese Erscheinung läßt uns vermuthen, daß gerade hier eine befriedigende Ausbildung unserer Lehre erst noch zu erwarten ist, und wir werden erwägen müssen, ob die Prämissen unseres ersten Haupttheils hiezu in etwas dienen können.

Fassen wir zuvörderst die katholische, lutherische und reformirte Ansicht von der Beichte und Absolution so

kurz als möglich zusammen. Die katholische führt auch hier alles auf Begriffe des Rechts zurück. Es ist eine richterliche Gewalt, welche auf den Priester von den Aposteln übergegangen ist — denn in diesem Punkte erscheinen nicht die Bischöfe allein als Nachfolger der Apostel, sondern jeder Priester hat Antheil an der Macht zu lösen und zu binden, welche Christus den Aposteln übertragen hat. Als Richter muß er, ehe er seinen Spruch fällen kann (**sententiam ferre**), die Sache untersuchen, über welche er zu urtheilen hat (**causam cognoscere**), und zu diesem Behuf muß er von dem Beichtenden Aufzählung aller Todsünden verlangen, deren sich derselbe erinnert und dazu noch Angabe der Umstände, durch welche die Eigenthümlichkeit (**species**) der einzelnen Todsünden bestimmt wird. In richterlicher Vollmacht erläßt er dem Beichtenden, der Reue und Vorsatz der Besserung erklärt, die ewige Strafe der Sünden und bestimmt ihm das Maaß der zeitlichen Strafen, welche er durch Genugthuung abzutragen hat.

Die altlutherische Lehre und Ausübung scheint anfangs dieser Vorstellung sehr nahe zu kommen, wenn man sieht, wie gemäß dem Anhang zu Luther's kleinem Katechismus der Geistliche in der Privatbeichte an den Beichtenden zuerst die Frage zu richten hat: „glaubest du auch, daß meine Vergebung „Gottes Vergebung sei?“ wenn er ihm dann die Absolution mit den Worten ertheilt: „wie du glaubest, so geschehe dir; „und ich, aus dem Befehl unseres Herrn Jesu Christi, ver„gebe dir deine Sünde im Namen des Vaters u. s. f.“ Geht man aber auf die Theorie genauer ein, so findet sich, daß in dem allem der Geistliche nicht als Richter, sondern als Diener des göttlichen Wortes und Willens handelnd gedacht werden soll, daß nicht ihm als Priester eine richterliche Macht inwohnt, sondern daß er in dem Moment als Organ und Ausleger des göttlichen Willens dastehen und in göttlichem Auftrag, der ihm durch Vermittlung der Gemeinde geworden

ist, die allerspeciellste Anwendung der allgemeinen Verheißung auf den Einzelnen aussprechen soll.

Auch die reformirte Kirche hat eine Privatbeichte, zwar nie zum Gesetz gemacht, aber doch angerathen. Gemäß ihrer strengeren Durchführung der wesentlichen inneren Gleichheit zwischen Laien und Geistlichen führt sie aber dann die auszusprechende Absolution auf den Trost einer brüderlichen Unterredung zurück. Der Geistliche hat nach streng reformirtem Begriff nur als Bruder den Bruder zu trösten, während er nach katholischem Begriff als **judex**, nach lutherischem als **minister** absolvirt.

Wir müssen uns jetzt zuvörderst durch einige historische Erinnerungen deutlich machen, wie die katholische Beichte das, was sie ist, geworden ist; erst dadurch wird es uns möglich werden, zu bestimmen, mit welchem Rechte die Reformatoren von ihr abgewichen sind. Hievon müssen wir es als eine ganz andere Frage unterscheiden, ob die neueren Protestanten in Deutschland befugt waren, die von unseren Reformatoren, namentlich von Luther sich herschreibende Form der Beichte zu ändern. Nur durch Rücksichtnahme auf das, was die Absolution anfänglich war, wird sich uns das richtige Urtheil darüber ergeben können, was das jetzige Verfahren der einen und der andern Kirche für sich und gegen sich hat.

Es ist allbekannt, daß in der alten Kirche eine Beichte und Absolution als regelmäßige Vorbereitung zum heiligen Abendmahl nicht bestand. In dem heiligen Kreise der Gläubigen ward als Bedingung für die Theilnahme an der Eucharistie kein vor dem Priester auszusprechendes Bekenntniß der nur dem Einzelnen selbst bewußten Sünden gefordert, sondern die von Paulus vorgeschriebene Selbstprüfung als genügende Vorbereitung zur Feier der Mysterien angesehen. Von der apostolischen Gewalt, zu lösen und zu binden, die Sünden zu erlassen und zu behalten, machte die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts zuvörderst in der ersten Aufnahme zu ihrer Gemeinschaft durch die Taufe und

dann, wenn schwere und offenkundige Sünden begangen worden waren, in der feierlichen öffentlichen Ausschließung und der eben so feierlichen und öffentlichen Wiederaufnahme der Büßenden Gebrauch. Diese Anwendung und Auslegung der apostolischen Gewalt in der Uebung der Kirchenzucht beruht wirklich auf apostolischer Tradition und richtet sich nach dem von Paulus in der Gemeinde zu Corinth gegebenen Beispiel. Der Apostel war sich bewußt, in der Aussprechung des Anathema als unfehlbarer Verkündiger des göttlichen Willens zu handeln und einer außerordentlichen göttlichen Bestätigung seines Urtheils gewärtig sein zu dürfen; er war sich zugleich der Vollmacht bewußt, in versammelter Gemeinde an Christi Statt auf eben so unfehlbare Weise dem Ausgestoßenen und nun Reuevollen die Vergebung der Sünde als Versöhnung mit Gott und die Wiedervereinigung mit der Gemeinde Christi zu gewähren.

Diese apostolische Gewalt dachte man sich auch nach dem Tode derer, denen sie zuerst verliehen war, als in der Kirche bleibend und ihre Ausübung war den Bischöfen überlassen. Das Anathema sowohl, als die Wiederaufnahme war ein **episcopale judicium** und man dachte sich, ungeachtet in einzelnen Fällen Mißbrauch und Ueberschreitung nicht für unmöglich gehalten wurde, doch im Ganzen den Bischof als handelnd an Gottes Statt und das göttliche Urtheil coincidirend mit dem Urtheil der Kirche. Der Gedanke, daß man für ein solches Coincidiren keine Gewähr mehr habe, spricht sich nur bei den Novatianern aus, insofern als diese den Gefallenen jede kirchliche Wiederaufnahme versagten, aber ihre Begnadigung bei Gott damit nicht für schlechthin unmöglich erklären wollten, wobei schon ein anderer Begriff der Kirche sich zu erkennen gibt, als der katholische. Um nun aber Willkühr in der Bestimmung dessen, was die Büßenden zu leisten hatten, abzuschneiden, wurden von den ältesten Concilien und in den **epistolis canonicis** einzelner Bischöfe Regeln aufgestellt, welche die durchzumachenden

Stufen der Büßungen und die Dauer derselben nach dem Maaßstabe der begangenen Verbrechen bestimmten. Es wurde bestimmt, in Folge welcher Verbrechen die Communion für immer untersagt sein, in welchen Fällen sie nach lebenslänglicher Büßung erst bei herannahendem Tode gewährt werden sollte, für welche Sünden eine sieben- oder etwa eine sechzehnjährige Bußzeit zu bestehen wäre. Und in keiner späteren Zeit hat es eine so heilsame Ausübung der Kirchenzucht mehr gegeben. Denn einer solchen Zucht bedarf der Unglückliche, der sich zu einer schweren Sünde hat hinreißen lassen, um über sich selbst klar und der Aufrichtigkeit seiner Reue gewiß zu werden, um zur Heilung der tiefen Wunde seines Gewissens und zum wahren Frieden wieder zu gelangen. Tausende unter den jetzigen Christen, die eine schwere Schuld auf dem Herzen tragen, können ihr Lebenlang nicht zur Ruhe und nicht zu einem neuen freudigen Anfang christlichen Lebens kommen, weil keine Kirche da ist, die ihnen Prüfungen auferlegt, durch deren Bestehen sie den Ernst ihrer Buße vor sich selbst bewähren und zu einer neuen festen Zuversicht sich den Weg bahnen könnten.

Das Eigenthümliche in der ältesten Ausübung der Kirchengewalt war also dieses, daß sie sich nur für den Fall schwerer Versündigungen gesetzlich vorgeschrieben war und eine öffentliche **exomologesis** zur Bedingung der öffentlichen Wiederaufnahme gemacht wurde *).

---

*) Obiges verlangt eine berichtigende Ergänzung. Zwar bleibt es dabei, daß in den ersten Jahrhunderten die Beichte vor dem Priester als Vorbereitung für den Empfang der Eucharistie noch nicht gesetzlich vorgeschrieben war. Aber schon die Väter des dritten Jahrhunderts fordern jeden Christen, der eine Sünde auf dem Gewissen hat, auf, sein Anliegen dem Priester zu eröffnen und Heilung bei ihm zu suchen. Also eine Privatbeichte, zu der Trostbedürftige eingeladen werden. Doch ist das Genauere über die Art und Weise, wie auf solche Geheimbeichte die Absolution ertheilt wurde und inwiefern diese gleich der öffentlichen

Wir wissen, daß im vierten und fünften Jahrhundert mit der Lage der ganzen Kirche dieß alles sich veränderte und eine ganz andere Einrichtung an die Stelle der alten Disciplin treten mußte. Die alterthümliche Strenge der Zucht war nicht mehr ausführbar, seit in die Kirche eine unzählbare Menge von solchen eingetreten, bei denen heidnisches Wesen und heidnische Unsitte unter dem Deckmantel des christlichen Namens fortbestand. Wenn die Menge volkreicher Städte an den hohen Festen zur Feier der Mysterien sich versammelte, mußte man von den Meisten unter ihr befürchten oder voraussetzen, daß sie der Zulassung unwürdig und nach den canonischen Bestimmungen eigentlich der Kirchenbuße verfallen seien. So war es schon zur Zeit des Chrysostomus und des Augustinus. Jetzt mußte gleichsam ein Zaun um das Heiligthum gezogen werden. Die Gemeinde war, durchdrungen vom Wesen der Welt, exoterisch geworden und es war unumgänglich, den Einzelnen jedesmal erst eine Prüfung und Entsündigung aufzuerlegen, ehe man sie zur Theilnahme am Mahle des Herrn für fähig erklärte. Nicht mehr vor versammelter Gemeinde, sondern nur vor dem Priester hatte jeder Einzelne seine Sünden zu bekennen und die Satisfactionen, welche früher der Absolution vorangiengen, wurden jetzt zu einer nachträglich zu erfüllenden Bedingung und nahmen zugleich eine wesentlich modificirte Gestalt an. Bei den germanischen Völkern erhielt diese neue Form des Beichtwesens ihre volle Ausbildung. Nicht auf eine bloße Prüfung und Erforschung des Einzelnen beschränkte sich die neue Veranstaltung, sondern die richterliche Gewalt der Kirche, einst nur in der öffentlichen Zucht geübt, zog jetzt auch alle geheimen Angelegenheiten des Gewissens vor ihr Forum. Es war dieß einmal eine große Erweiterung des richterlichen Ansehens und

---

Absolution als richterliche Handlung galt, aus den Schriften jener Zeit noch nicht zu ersehen, so nahe es auch liegen mag, dieß aus der späteren Praxis zu ergänzen.

der Befugnisse der Kirche, oder vielmehr des Priesterthums, wie sie ganz im Wesen und Charakter der Kirche des Mittelalters lag, welche alle ihre Institutionen nach Begriffen des Rechts entwickelte und in ihrem ganzen Wirken und Verhalten eine Anticipation der dereinstigen richterlichen Thätigkeit Christi darzustellen suchte. Es war dieß aber zugleich eine Verinnerlichung der alten Disciplin, welche wir mit jener Verinnerlichung und Vertiefung der Selbsterkenntniß und des Kampfes gegen das Böse im eigenen Innern in Parallele zu setzen haben, die wir früher durch Vergleichung der innern Erlebnisse und der Bekenntnisse der Christen aus den früheren und späteren Jahrhunderten wahrnahmen*).

Dieser mittelalterlichen Einrichtung ging die scholastische Theorie zur Seite, welche die **contritio, confessio** und **satisfactio** als die drei Theile der Buße bestimmte, wobei die katholische Kirche unerschütterlich stehen geblieben ist**). (**Conc.**

*) Vgl. die siebenundzwanzigste Vorlesung in ihrer ersten Hälfte.

) Darin scheinen die Confessionen übereinzustimmen, daß sie beide als ersten Theil der Buße die contritio („Reu und Leid") betrachten. Aber in der näheren Bestimmung dessen, was unter der wahren Reue zu verstehen, finden sich doch wieder Verschiedenheiten, auf welche Möhler ein sehr großes Gewicht gelegt hat. An manchen Stellen unserer symbolischen Bücher und der Schriften unserer Reformatoren wird die Reue so beschrieben, daß unter ihr vorzüglich die vom Gesetz erregten **terrores conscientiae zu verstehen seien. Dieß ist nun nach Möhler eine sehr niedrige Vorstellung. Er meint (Symbolik S. 281), diese **terrores conscientiae** seien etwas, worüber „sich nur die rohesten Menschen nicht zu erheben vermögen." „Sie sind (so heißt es in den neuen Untersuchungen, 2. Aufl. S. 372), nur „eine Furcht, ein Zittern vor sinnlichem Uebel" und: „der durch „Furcht erzeugte Schmerz ist immer nur ein mehr äußerlicher „und den niederen Seelenvermögen angehöriger." — Es scheint, als wenn Möhler sich diese Gewissensschrecken, von denen unsere Reformatoren aus ihrer Erfahrung heraus sprechen, fast identisch dächte mit dem, was im katholischen System **attritio** genannt wird. Ist dem so, so müssen wir demjenigen, welcher etwa Möhler's angeführten Vorwurf wiederholen würde, die

Trid. sess. XIV. cap. 3.) Was nun die Reformatoren an dem in solcher Weise ausgebildeten Institute auszusetzen hatten, Frage vorlegen, wie es wohl kömmt, daß das Tridentinum die attritio als eine wirkliche Disposition zur Rechtfertigung gegen die Reformatoren vertheidigen zu müssen glaubt? Denn nur die Reformatoren können unter denen gemeint sein, welche behaupten, diese attritio mache den Menschen zum Heuchler und zum größeren Sünder. Sessio XIV. cap. 4: Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat (scil. Sancta Synodus), non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Vgl. den 5. Canon derselben Sitzung. Also das Tridentinum tadelt die Reformatoren, daß sie die Angst vor der Hölle nicht als eine Vorbereitung zur Rechtfertigung gelten ließen. Möhler wirft ihnen vor, daß sie selbst, wenn sie sagen wollen, was die rechte Reue sei, sich zu keinem höhern Begriff, als zu dem der „Höllenfurcht" erheben könnten! Die Reformatoren befinden sich also hier in der mißlichen Lage: sagen sie, die Furcht vor der Hölle sei keine wahre Reue, so trifft sie das Anathem von Trient, sagen sie, sie ist eine wahre Reue, so verfallen sie dem geringschätzigen Tadel Möhler's! — Es liegen hier gegenseitige Mißverständnisse zu Grunde; das eine im Tridentinum, wenn es den Reformatoren den Gedanken zuschreibt, selbst eine mit Abwendung von der Sünde und mit Hoffnung auf Vergebung verbundene Furcht vor der Hölle mache nur Heuchler; das andere bei Möhler, wenn er die Schrecken des Gewissens als ein Zittern vor sinnlichem Uebel ansieht. Schon indem von Schrecken des Gewissens die Rede ist, ist damit gesagt, daß sie einer höhern Sphäre des innern Lebens, und nicht „den niederen Seelenvermögen" angehören. Denn das Gewissen ist eben das innerlichste, göttlichste und insofern das höchste Seelenvermögen im Menschen. Dann aber hatten die Reformatoren einen Zustand im Sinn, wo dem Menschen durch den eindringenden Ernst des Gesetzes alle Täuschungen schwinden, wo das

waren nicht bloß die Satisfactionen und die Meinung von ihrer Verdienstlichkeit, sondern auch dieß, daß das wichtigste Moment der Versöhnung mit Gott, das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit in den Hintergrund gestellt und mit der **enumeratio peccatorum** etwas gefordert wurde, was mit Nothwendigkeit mit sich zu bringen scheint, daß die Beichte entweder zu leicht oder zu schwer genommen wird. Wo Leicht-

---

Gericht, die Ewigkeit und die unnahbare Heiligkeit Gottes unverhüllt, mit unmittelbarer und unbezwinglicher Gewalt vor seine Seele treten. Dadurch erwacht im tiefsten Grunde des menschlichen Innern ein Bangen und Verzagen, welches nicht mit sinnlich-egoistischer Furcht eins ist. Wie der Sturmwind, das Erdbeben und das Feuer vor dem Herrn hergingen, ehe Er sich selbst im sanften Säuseln dem Elias offenbaren konnte (1. oder 3. Reg. 19, 11 — 13), so kündigt sich in diesen Gewissensschrecken das Nahen der göttlichen Gnade an und sie sind nichts anders, als Wehen der Wiedergeburt des innersten Menschen. Wohl sind, wie Möhler erinnert (Symb. S. 282) manche Heiden durch das Verlangen nach Wahrheit und zuverlässiger Erkenntniß der göttlichen Dinge zum Christenthum geführt worden; aber auch der Wahrheit Suchende wird zur völligen Wiedergeburt ohne jene Schmerzen nicht kommen, welche erst den innersten Grund unseres Wesens enthüllen und der Einwirkung der Gnade zugänglich machen. — Daran ist indessen etwas Wahres, daß von Luther und seinen Nachfolgern die Sonderung und Aufeinanderfolge dieser zwei Momente: Schrecken des Gesetzes und Trost des Evangeliums, mit einer Exclusivität, als ausnahmslose Regel aufgestellt worden ist, welche für eigenthümliche Modificationen der innern Erlebnisse und Führungen zu wenig Raum übrig läßt. In noch höherem Grade haben die im engeren Sinn sogenannten Pietisten in Deutschland und die Methodisten in England ähnliche Forderungen aufgestellt, die Erfahrung eines Einzelnen zum absoluten Maaßstab und Urbild für Alle erhebend. Diesen Mangel, dem sogar einige der besten ascetischen Schriften aus der pietistischen Schule, wie die von David Hollaz unterliegen, hat Oetinger in seiner aus Jesaias 40 — 66 geschöpften „Gnadenordnung" mit tiefsinnigen Andeutungen bekämpft.

sinn, Mangel an Selbsterkenntniß und Schuldgefühl stattfindet, da ist die Aufzählung der Sünden bald abgethan, aber die Beruhigung, der man sich in Folge von ihr hingeben zu dürfen glaubt, ist eine falsche. Wo hingegen durch das Licht des göttlichen Gesetzes eine tiefe Erkenntniß der Sünde geweckt ist, da wird die Forderung, alle Sünden aus einem ganzen Lebensabschnitt aufzuzählen, eine Unmöglichkeit, unter welcher ein gewissenhaftes Gemüth erliegt. Denn ein solches kann, je weiter es gefördert wird, desto weniger auf die Unterscheidung der läßlichen Sünden von Todsünden sich einlassen, und die Reformatoren mußten, indem sie diese Unterscheidung bekämpften und auch die böse Lust als wahre und eigentliche Sünde erkannten, zugleich die geforderte Aufzählung für unmöglich erklären. In dieser Forderung sahen sie eine nie endende Beunruhigung und Qual gerade derjenigen Gemüther, welche des Trostes am meisten bedürfen. Dieß wollten sie mit dem starken Ausdruck sagen, daß die katholische Beichte eine Qual und Marter des Gewissens sei. In den schmalkaldischen Artikeln spricht sich Luther mit gewaltigen Worten darüber aus, wie erst das die wahre Buße sei, wenn wir unser ganzes Thun als sündig, unser ganzes Innere als der Vergebung bedürftig erkennen, so den alten Menschen völlig in den Tod geben und zu einem wahren, das ganze Herz erneuernden Troste gelangen.

Hiebei fällt zwar das Unternehmen, alle Sünden erzählen zu wollen, weg, aber nicht der Drang, einzelne, welche das Gewissen besonders drücken, zu bekennen, und hiezu sollte nach altlutherischer Einrichtung einem jeden in der Privatbeichte Gelegenheit und Aufforderung gegeben sein.

Wir wissen, wie schonend bei dem allen Luther gegen das Institut der Beichte verfuhr und dasselbe einmal um der Einfältigen und religiös Unmündigen, dann um der Trostbedürftigen willen nimmermehr missen wollte; wir wissen, wie sich

die Protestanten in der augsburgischen Confession *) durch feierliche Erklärung verbindlich machen, nur solche, die in der Beichte vorher geprüft worden, zum heiligen Abendmahl zuzulassen. Es waren aber nicht allein diese Rücksichten, welche Luther bewogen, den Versuchen der Reformirten zur völligen Abschaffung der Beichte sich auf's nachdrücklichste zu widersetzen, nicht nur als Gelegenheit zur Ausübung der Seelsorge und als eine Schranke gegen Mißbrauch des Abendmahles wollte er sie festhalten, auch an sich hatte ihm die Absolution als Ausübung der von Gott der Kirche übertragenen Schlüsselgewalt hohe Bedeutung. Ein Rest von Bedeutung ist ihr, auch seitdem man die Privatbeichte aufgegeben und in die allgemeine und öffentliche verwandelt hat, noch geblieben. Ein gewisses Fortwirken der Vollmacht des Herrn: „welchen ihr die Sünden „erlasset, denen sind sie erlassen, welchen ihr sie behaltet, denen „sind sie behalten," — kann man auch da nicht ganz läugnen, wo man die Absolution in eine höchst bedingte Verkündigung der Vergebung der Sünden verwandelt hat. Die verschiedenen Begriffe aber, welche man mit dieser Schlüsselgewalt verbindet, können wir am besten an den verschiedenen Formen, unter denen sie ausgeübt wird, analysiren.

Manche protestantische Christen haben sich in neuerer Zeit

---

*) So heißt es im dritten der abusus mutati: **Nulli admittuntur (ad sacramentum altaris) nisi antea explorati (pag. 24 ed. Hase).** Im elften Artikel: **De confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quamquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio. (pag. 12).** Dann im vierten abusus: **Verum confessio, cum propter maximum absolutionis beneficium, tum propter alias conscientiarum utilitates apud nos retinetur. (pag. 28).** Endlich vergleiche man auch die Schmalkald. Artikel **p. 331. Nequaquam in Ecclesia confessio et absolutio abolenda est, praesertim propter teneras et pavidas conscientias et propter juventutem indomitam et petulantem, ut audiatur, examinetur et instituatur in doctrina Christiana.**

deshalb in die katholische Kirche geflüchtet, weil sie nur dort eine zuverlässige Absolution zu finden meinen. Und allerdings lautet die absolvirende Sentenz des katholischen Priesters unbedingt; — auch die altlutherische Formel war noch eine unbedingte. Aber im Grunde ist jene wie diese doch nur eine hypothetische, weil sie auf der Voraussetzung der Reue, der Aufrichtigkeit und des Vorsatzes der Besserung beruht, der Geistliche aber auch nach katholischer Lehre keineswegs mit derjenigen Infallibilität ausgerüstet ist, welche er bedürfte, um über das Vorhandensein dieser rein innerlichen Bedingungen eine absolute Gewißheit zu haben. Zieht man dieß in Betracht, so zeigt sich, daß die unbedingt lautenden Formeln: „ich spreche dich los von „deinen Sünden," oder „ich vergebe dir deine Sünden," keineswegs, wie man häufig annimmt, mehr sagen als die andere: „ich verkündige dir die Vergebung deiner Sünden." Die wahre Absolution hat ihr Vorbild in solchen Vorgängen der heiligen Geschichte, wie jener, wo Christus zu dem Gichtbrüchigen sagt: „sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben *)." So konnte der sprechen, welcher nicht bedurfte, daß man ihm von einem Menschen Zeugniß gäbe, sondern mit prophetischem Blick selbst durchschaute, was im Menschen verborgen war. Einen solchen Blick in das Innere des Andern setzt auch die apostolische Absolution voraus. Erkannten die Apostel vermöge der ihnen eigenen Einsicht, daß in einem Sünder wirklich Reue und Glauben vorhanden war, so wußten sie sich berechtigt, ihm mit fester Zuversicht die Vergebung seiner Sünden zu verkündigen. Und dieß ist die wahre Absolution, bei welcher der Absolvirende dem Andern nicht bloß Vergebung anwünscht, oder ihm die Vergebung nur so zuerkennt, daß er dabei die Bedingung merken läßt: „wenn anders dein Bekenntniß, — was ich nicht wissen kann — aufrichtig ist," sondern

*) Matth. 9, 2.

es muß dem Absolvirenden momentan wenigstens gegeben werden, die Gesinnung des Andern zu durchschauen, damit er ihm apodiktisch und mit göttlicher Gewißheit sagen könne: „Deine Sünden sind dir vergeben; auch wenn du es noch nicht fühlst und noch nicht fassen kannst: du hast Vergebung.“ Eine solche Zusicherung wird dann wirklich in dem Reuevollen ein neues Leben des heiligen Geistes entzünden und in ihren Früchten ihre Zuverlässigkeit bewähren. Einer solchen Zusicherung bedürfen aber Unzählige als der größten Wohlthat, welche zu schwach sind, das in's Allgemeine verkündigte Evangelium sich anzueignen. Aber wie selten sind die Fälle, sowohl in der katholischen als in der protestantischen Kirche, wo die Absolution ist, was sie sein soll, wo die Beichte erreicht, wozu sie bestimmt ist! Denn den Glauben, der zu solcher Absolution erfordert wird und die Zuversicht, mit der die wahre Ankündigung der Vergebung ausgesprochen werden muß, kann Niemand sich selber geben. Was uns aber in diesem Mangel, der auf der allgemeinen Verarmung der Kirche an Glauben und heiligem Geist beruht, einigermaßen beruhigen kann, ist dieses, daß der Geist Christi selbst in vielen Herzen, die für den Trost des Evangeliums vorbereitet sind, ein neues Leben entzündet auch durch die allgemein gehaltene Verkündigung der Gnade und ebenso durch die specielle Anwendung der Gnadenverheißung auf den Einzelnen, welche in der Beichte geschieht, selbst in solchen Fällen, wo der Absolvirende selbst des heiligen Geistes nicht theilhaftig ist. Wir dürfen nicht zweifeln, daß der Geist Christi seine tröstende und seligmachende Wirkung in unzähligen Fällen auch durch die Absolution eines katholischen Priesters hervorbringt.

Hingegen weiß ich nichts, womit diejenigen entschuldigt werden können, welche in der lutherischen Kirche die Privatbeichte abgeschafft haben. Denn so lange die Kirche Volkskirche ist, bedarf sie ein solches oder ähnliches Institut, um die Ausübung der Seelsorge und die gewissenhafte Ausspendung der

Sacramente möglich zu machen. Eine Kirchenzucht, ohne welche es dem Geistlichen unmöglich ist, sich als einen treuen Haushalter über die Mysterien Gottes zu beweisen, erreichte die reformirte Kirche, und erreicht sie noch, dadurch, daß sie dem Geistlichen das Presbyterium zur Seite stellt. Dieses hat dann, wo das Gemeindeleben noch geordnet ist, die Obliegenheit und die Fähigkeit, unter denen, die sich zur Vorbereitung auf das Abendmahl melden, diejenigen zu bezeichnen, welche noch einer vorgängigen Mahnung oder Zurückweisung bedürfen. Ein solches Institut hatte die lutherische Kirche von Anfang an nicht. In ihr kam alles auf den Geistlichen an. Um so unerläßlicher war ihm aber dann das Bestehen der Privatbeichte, oder wenigstens einer persönlichen Anmeldung der Einzelnen. Ich sage nicht, daß diese Einrichtung alles das zu leisten vermöge, was in der andern Kirche die Thätigkeit des Presbyteriums leistet. Das Recht der Zurückweisung und Ausschließung vom Abendmahl, ja sogar der öffentlichen Aussprechung des Bannes von der Kanzel herab, war anfangs den lutherischen Geistlichen gegeben. Aber man weiß, welche Mißbräuche es nöthig machten, das Recht der Excommunication den Consistorien zu reserviren. Es gab lutherische Zeloten im sechzehnten Jahrhundert, wie der flacianische Pfarrer Winter in Jena oder der bekannte Tileman Heshusius, welche die Privatbeichte zu dogmatischen Inquisitionen gegen den Synergismus und die Kanzel dazu benützten, wegen theologischen Haders etwa die Mitglieder städtischer Obrigkeiten mit Namen in den Bann zu thun und feierlich dem Teufel zu übergeben.

Die Ausübung des den Consistorien anheimgegebenen Rechtes der Excommunication ist eingeschlafen, die Privatbeichte ist abgeschafft, an vielen Orten wird nicht einmal eine Privatanmeldung der einzelnen Communicanten bei dem Geistlichen verlangt, — so sollte wenigstens, ehe die Absolution in der öffentlichen Beichthandlung gesprochen wird, das Ja, womit

der Einzelne seine Beistimmung zu den vorausgeschickten Bedingungen ausspricht, individualisirt werden *). Dadurch, daß nicht einmal dieß geschieht, was sonst bei Eidesleistungen und ähnlichen Handlungen gefordert wird, ist jene vollendete Auflösung der Kirchenzucht eingetreten, welche dem gewissenhaften Geistlichen seine Amtsführung so unaussprechlich schwer macht. Dieser Untergang der Disciplin ist das große und schmachvolle Gebrechen unserer Kirche in Vergleich mit der katholischen, worüber sich Heinrich Leo in seinem Sendschreiben an Görres mit kräftigen Worten ausgesprochen hat. Seinem Bekenntniß müssen sich alle, denen es aufrichtig um das Heil der Kirche zu thun ist, von ganzem Herzen anschließen. Um so heiliger ist die Pflicht, die Ueberreste der Disciplin, welche sich besonders bei den Landgemeinden noch finden, zu schonen und zu pflegen. Zugleich muß es als eine der wichtigsten Angelegenheiten der gesetzgebenden Körper in der protestantischen Kirche, namentlich der Synoden erkannt werden, auf Wiederherstellung einer wirklich christlichen Kirchenordnung zu sinnen, deren Mangel viele der lebendigsten Christen so sehr zurückstößt, daß sie entweder in der katholischen Kirche, oder, was immer gewöhnlicher werden wird, in kleinen baptistischen Secten ihre Zuflucht suchen. Das Geschrei der Unchristlichen gegen hierarchische Anmaßung wird sich erheben; sind wir uns aber bewußt, die Kirchenzucht nicht als eine Prärogative unseres Amtes, sondern im Namen Christi und seiner Gemeinde zurück zu verlangen, erkennen wir in ihrer Uebung nicht ein unserem Egoismus schmeichelndes Recht, sondern eine heilige, nur mit großer Selbstverläugnung erfüllbare Pflicht, dann darf uns der Widerspruch der sogenannten öffentlichen Meinung nicht irre machen. Wir wissen nur zu gut, wer die sind, die am meisten auf diese

*) Vgl. E. A. v. Schaden, über den Begriff der Kirche 1841. S. 15.

öffentliche Meinung influiren und wie gewissenlos es wäre, ihnen heilige Pflicht der Kirche aufzuopfern. Das freilich sehen wir immer deutlicher, daß es, wenn die Diener der Kirche wieder thun, was sie zu thun schuldig sind, zu einer Secession wird kommen müssen, und nur dieß wissen wir noch nicht, ob die wenigen, denen es mit der Kirche ein Ernst ist, zum Austritt aus der von der Masse gebildeten Staatskirche genöthigt sein werden, oder ob sich die ganz Unkirchlichen selbst aussondern und als eigene Gemeinde oder auch als **Nothingarians**, wie man sie in Amerika nennt, sich erklären werden. Gegenüber dem Verfalle der Zucht, der sich uns in unserer Kirche vergegenwärtigt, erscheint nun die katholische Kirche mit der Festigkeit ihrer Kirchenordnung als ein beschämendes und beneidenswerthes Exempel. Dennoch können wir sie weniger um das beneiden oder glücklich preisen, was sie wirklich leistet, als um das, was sie mit ihren Mitteln zu leisten vermöchte. Denn was ist auch ihre Disciplin gegen die alte heilige Strenge! Gerade in der Beichte, so heilsame Wirkungen sie auch zu Zeiten äußert, liegt doch, wie sie geübt wird, der Grund zum tiefsten Verderben, und ein Keim dieses Uebels, welches in der Praxis zu Tage kommt, ist auch hier wieder in der Theorie zu suchen.

Es ist wahr und vortrefflich, wenn man nach Pascals Vorgang sagt, daß der Mensch zur entschiedenen Demüthigung und zur Ablösung seines innersten Willens von der Sünde oft dann erst gelangt, wenn er sie vor einem Menschen bekennt. Auf diese psychologische Wahrheit gründet sich das Beste, was man zur Vertheidigung der Ohrenbeichte sagt *). Aber diesem tiefen Bedürfniß des menschlichen Herzens wird auch da entsprochen, wo nach altlutherischem Gebrauch die Privatbeichte Veranlassung zur Eröffnung einzelner Gewissensanliegen gibt, oder da, wo nur überhaupt ein Geistlicher den wahren Sinn eines Hirten und Lehrers bewahrt und das Vertrauen der besten

*) Vgl. Möhler, Symbolik S. 285 — 288.

unter seinen Gemeindegliedern verdient. Dagegen wird die katholische Beichte keineswegs immer leisten können, was der fromme Katholik von ihr erwartet und wünscht. Denn jene tiefe Demüthigung, welche zugleich die wahre Erleichterung des Herzens ist, wird zwar da eintreten, wo man einem Priester wie Sailer oder Overberg mit vollem Vertrauen zu seinem Charakter und zu seiner erleuchteten Weisheit beichten kann, aber nicht da, wo man an einen Geistlichen sich wenden muß, der kein Vertrauen verdient und von dem man fürchten muß, daß ein geheimer Kitzel des Wohlgefallens an der Sünde ihn beim Anhören und dem so verderblichen Abfragen der Beichte beschleicht. Wir haben uns nur ein wahrhaft frommes Weib an dem Beichtstuhl eines unreinen Pfaffen zu denken und die moralische Folter zu empfinden, welche hier mit der **enumeratio peccatorum** verbunden sein muß. Es ist übrigens Thatsache, daß selbst solche Katholiken, die nichts weniger als gewissenlos und unkirchlich sind, bei gewissen Geistlichen sich auf eine unbestimmter und allgemeiner gehaltene Beichte beschränken und doch Absolution empfangen. Wird aber dieß nachgegeben, wird namentlich die Ausfragung unterlassen, so ist das, was dann in der katholischen Beichte als unerläßlich noch übrig bleibt, nicht mehr wesentlich verschieden von dem, was in der altlutherischen Privatbeichte auch stattfand.

Es ist Thatsache, daß die meisten Katholiken eine falsche Beruhigung darin finden, daß sie die Absolution als eine unbedingte auffassen oder wenigstens die Bedingungen, an welche sie nach der Kirchenlehre geknüpft ist, nicht ernstlich genug nehmen, auch nicht lebendig genug verstehen und sich doch für absolvirt halten. Die Wirksamkeit des Sacraments **ex opere operato** bei denen, **qui non ponunt obicem**, ist gerade hier der Anlaß zu den schwersten Mißverständnissen. Die Satisfactionen aber, welche vom Priester auferlegt werden, stehen unläugbar oft in keinem Verhältniß zur Größe der Schuld.

Wir erkennen mit voller Aufrichtigkeit die Heilsamkeit der alten canonischen Kirchenstrafen an. Wie aber kann Möhler verlangen, daß wir diese Anerkennung auch auf die jetzige Bußdisciplin ausdehnen sollen, weil sie aus jener entstanden! Denn was sind die Vater unser und Ave Maria, die Almosen und Fasten welche in der Beichte auferlegt werden, gegen den heiligen Rigorismus der alten Kirche!

Die Satisfactionen, ihre eigentliche Bedeutuug, sowie ihre Erlassung durch die Kirche oder die Lehre vom Ablaß müssen wir jetzt noch genauer in Betracht ziehen.

Die Heilsamkeit und Nothwendigkeit von Bußübungen, durch welche der Mensch seine Aufrichtigkeit erprobt, Entsagung lernt und seinen Willen zum Guten stärkt, haben wir zugestanden. Indem wir die alte Kirche wegen ihrer strengen Sittenzucht glücklich preisen, erkennen wir an, wie viel uns Protestanten hierin fehlt. Die Kirche sollte den Büßenden es nicht selbst überlassen, ob sie solche Uebungen sich auferlegen wollen und welche; der wahrhaft Bußfertige wird wünschen, daß sie ihm von der Gemeinde, zu welcher er Vertrauen hat und deren Vertrauen er wieder gewinnen will, vorgeschrieben werden. Sie sind dann, wenn sie ernst genommen werden, wirklich **poenae medicinales**, ebenso wie die Leiden, welche Gott über den Menschen zur Züchtigung verhängt. Aber die Streitfrage ist nun die: ob solche Bußübungen verdienstliche, versöhnende und sündentilgende Kraft haben? Dieß ist es, was die katholische Kirche behauptet, wir aber läugnen. Wir sehen bei der Erörterung jetzt von geringfügigen und mechanischen Satisfactionen ab, und denken uns eine wirkliche Mortification des innern und äußern Menschen, wie sie die alte Kirche verlangte, und die katholische, wenn sie sich selbst treu sein wollte, immer noch verlangen müßte *).

*) Man vergleiche die vortreffliche Stelle im Tridentinum (**sessio XIV, cap. 2.**): **ad quam tamen novitatem et integ-**

Haben wir zugestanden, daß Bußübungen und Leiden, welche über den Sünder verhängt werden, sei es nun durch unmittelbare göttliche Fügung (wie jene Züchtigungen, deren Eintreten Paulus bei den Excommunicirten erwartete, 1. Tim. 1, 20.), oder durch die Kirche, oder durch den freien Antrieb des Büßenden, Mittel in der Hand einer erziehenden Weisheit sein können und sollen, so ist die nächste Frage, ob wir sie nicht zugleich als Manifestationen der strafenden Gerechtigkeit betrachten und ihnen somit einen vindicativen Charakter zugestehen müssen. Und auch dieß einzugesteheu dürfen wir kein Bedenken tragen; denn im eigenen Gewissen des Sünders werden sich die Leiden, welche über ihn kommen, und die Schmerzen innerer Gottverlassenheit und Trostlosigkeit, denen er verfällt, als gerechte Strafen seiner Versündigung ankündigen. Und dieß Bewußtsein ist wahrlich keine Täuschung. So weit also nöthigt uns die Wahrheit zu gehen, die Züchtigungen, welche wahre Weisheit auferlegt, nicht nur als **poenae medicinales**, sondern auch als **poenae vindicativae** zu fassen. Gehen wir aber nur einen einzigen Schritt weiter, so befinden wir uns mitten im Gebiete der Täuschung. Denn jetzt knüpft der Katholicismus sogleich die Consequenz daran, daß das Leiden, soferne es von der strafenden Gerechtigkeit verhängt wird, auch sündentilgende Kraft habe und zur Versöhnung Gottes mitzuwirken vermöge. Wir aber müssen sagen, daß die Züchtigung erst dann ihren Zweck erreicht hat, wenn der durch sie gedemüthigte Mensch in voller Wahrheit erkennt, daß er nichts zur Tilgung seiner Schuld beizutragen vermag. Ein im tiefsten Schmerz der Reue und Entsagung zu-

---

ritatem per sacramentum poenitentiae sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus, ut merito poenitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis patribus dictus fuerit. (Gregor. Nazianz. in sancta lumina, 39 Joann. Damascenus de fide orthodoxa IV, 10).

gebrachtes Leben kann ebensowenig die Sündenschuld sühnen, als dieß die Opfer des alten Bundes vermochten. Dieser Ruhm gehört allein Christo und seinem unschuldigen Leiden und Sterben. Man beruft sich auf des Apostels Wort: „ich erstatte an meinem „Fleisch, was noch mangelt an Trübsalen in Christo, für seinen „Leib, welcher ist die Kirche“ (Coloss. 1, 24.). Aber auch Paulus hat damit nicht sagen wollen, daß die versöhnende Kraft der Leiden Christi eine Ergänzung durch die seinigen bedürfe, sondern nur dieß, daß ein gewisses Maaß von Leiden in der Nachfolge Christi der Gemeinde vorherbestimmt ist, zu dessen Erfüllung auch er in seinem Theil beitragen müsse. Man hat schon in der alten Kirche angenommen, daß auch das Blut der Märtyrer den göttlichen Unwillen abwenden und die Macht feindseliger Dämonen brechen könne, und Origenes benützt diese Analogie sowie die Beispiele aus dem Alterthum von Männern, die durch freiwilligen Tod gemeinsames schweres Unheil von ihrem Vaterlande abgewendet haben, um die Lehre von der Versöhnung durch den unschuldigen Tod Christi anschaulich zu machen*). Aber auch Origenes und die altkatholische Kirche hat schon die von der heiligen Schrift gezogene Gränze in der Werthschätzung des Martyrtodes überschritten. Wir stehen hier wieder wie in der Lehre von der Rechtfertigung an der Frage: was ist es, womit wir vor Gottes Gericht bestehen können, was unsere Sünden, deren jede für sich allein groß genug ist, um uns ewiger Verstoßung würdig zu machen, sühnen und bedecken kann? Und wir müssen wieder mit unseren Reformatoren bekennen, daß nur dem Verdienste des Sohnes Gottes solche Kraft inwohnt. Die katholische Kirche, ohne es zu wollen und so entschieden sie gegen die Folgerung protestirt, kann doch in der Wirklichkeit nicht umhin, durch ihre Lehre von der sühnenden

*) Vgl. Thomasius, Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte. 1837. S. 224 225.

Kraft der Bußübungen und Satisfactionen die Kraft und Bedeutung des einzigen Versöhnungsopfers Christi zu schmälern.

Doch ist in ihrer Lehre ein Punkt, welcher es vielleicht möglich macht, in der Verständigung über diesen Gegenstand noch etwas weiter vorwärts zu kommen. Wir müssen vindicative Bedeutung und sühnende Kraft der Mortificationen unterscheiden. Diese Unterscheidung vermissen wir in der katholischen Lehre. Indessen blickt eine Ahnung derselben, wie mir scheint, aus demjenigen hervor, was von katholischen Theologen über den Unterschied von Schuld und Strafe, **culpa** und **poena** gesagt wird. Diese Distinction, die im Sprachgebrauch nicht eigentlich gegründet ist, hängt mit der Unterscheidung einer ewigen und einer zeitlichen Strafe zusammen. Die ewige hat Christus getragen, die zeitliche muß der Sünder noch bestehen. Wird nun der Begriff der Schuld nur mit der ersteren in Verbindung gesetzt, so ist zu sagen, daß Christus die ganze Schuld auf sich genommen und getilgt hat, daß also die dem Menschen noch bleibende Strafe nicht den Sinn einer Sühnung der Schuld, sondern nur einer wohlverdienten Mortification hat. So könnten diejenigen Theologen, welche in besagter Weise das Verhältniß von **culpa** und **poena** feststellen, zu einem Resultate gelangen, welches sich von dem, das wir für richtig halten, kaum mehr unterscheiden würde *).

---

*) Den hier bezeichneten Weg schlugen die katholischen und protestantischen Theologen in den Friedensunterhandlungen nach Uebergabe der augsburgischen Confession ein, jedoch ohne völlig zum Ziele zu gelangen. Vgl. die Stelle aus Salig Historie der augsb. Confession bei Möhler, Symbolik. 6. Aufl. S. 292. 293, wo aus dem Bericht des Cochläus über jene Unterhandlungen mitgetheilt wird: „Darin wäre man eins geworden, daß „um der (menschlichen) Genugthuung (willen) die Sünde nicht „nach ihrer Schuld vergeben würde. Darin aber wäre der „Zwiespalt geblieben, ob die Genugthuung zur Vergebung der „Sünde nöthig sei, der Strafe nach.“

Wir müssen demnach sagen, daß diejenige Kirche bei der vollen Wahrheit bleiben wird, welche nach dem Vorgang des Paulus die freie Gnade so predigen wird, daß die Züchtigungen für die Sünden der Christen nicht aufgehoben sind, und die Züchtigungen in dem Sinne auferlegen wird, daß die freie Gnade und die ausschließliche Verdienstlichkeit des Lebens und Leidens Christi keine Beeinträchtigung erfährt.

Wir sind jetzt da angekommen, wo auch die Lehre vom Ablaß und die vom Schatz der Verdienste, aus welchem er ertheilt wird, ihre Stelle finden muß. Die letztere Lehre, die nicht im Tridentinum festgestellt ist, will Möhler deshalb als kein Dogma betrachtet wissen; in der Symbolik hatte er ihre Vertheidigung nicht übernommen, erst in den neuen Untersuchungen ging er auf sie ein und endigte hier mit der Bemerkung (S 420 der 2. Aufl.): „In der scholastischen Lehre „vom Schatze der Kirche, der einem jeden im Ablasse zugewendet werde, ist also eine große Wahrheit enthalten, obwohl „die Darstellung, die ihm die Scholastiker gegeben haben, „mancher Berichtigung, überhaupt einer weiteren Ausbildung „fähig ist.“ Mit dieser Hinweisung auf eine bessere Gestalt, welche die Theorie annehmen könnte und sollte, verbindet sich bei Möhler das aufrichtige Geständniß in Beziehung auf die Praxis in Ertheilung des Ablasses: „einige Päbste haben offenbar zu „ihrer Schande in diesem Punkte gehandelt.“ (Ebendas. S. 416.)

Wir wissen, wie ungerecht und unwahr es ist, den katholischen Ablaß geradezu als eins mit Sündenvergebung darzustellen. Es handelt sich bekanntlich in dieser Lehre nur um eine Vertauschung oder Abkürzung der Kirchenstrafen, welche dem Büßenden noch obliegen, nachdem er in Folge reuiger und aufrichtiger Beichte die Absolution oder die Erlassung der ewigen Strafe um Christi willen erhalten hat. Die vorangegangene Beichte und Communion war und ist in allen Fällen die Bedingung, an welche die Indulgenzen sich knüpfen. Um

nun eine solche Nachlassung der Kirchenstrafen für den Fall, daß wahre Reue bei dem Büßenden sich kund gibt, als zulässig und höchst zweckmäßig darzustellen, bezieht sich Möhler auf ein treffliches Beispiel der alten strengen Disciplin aus Paulinus von Aquileja (ebendas. S. 396 — 401.). An diesem historischen Factum soll nachgewiesen werden, was der Ablaß sei. Aber stellen wir damit die jetzige Disciplin der katholischen Kirche zusammen, so zeigt uns dieses Beispiel mehr, was dermalen Satisfaction und Ablaß nicht sind, als was sie sind.

So gewiß als die absolute Gerechtigkeit im Staate eine Ergänzung durch das Recht der Begnadigung bedarf, mußte die Uebung eines ähnlichen Rechts neben den rigoristischen Bestimmungen der alten canonischen Gesetzgebung ihre Stelle finden. Mit diesem Begriff einer Vollmacht der Kirche zur Erlassung oder Minderung der Kirchenstrafe verband sich dann im Mittelalter die bei den germanischen Völkern einheimische Vorstellung, daß eine Strafe mit einer anderen, leichteren vertauscht werden könne. Aber diese Elemente bilden für sich allein noch nicht die vollständige Lehre vom Ablaß. Einen Ablaß als Erlassung der Kirchenstrafen wollte Anfangs auch Luther zugestehen. Aber es kommt nun noch hinzu, daß, weil man die kirchlichen Satisfactionen als zuvorkommende Abbüßung der im Fegfeuer auszustehenden Pein betrachtete, die Ertheilung des Ablasses auch in das Jenseits hineinwirkend gedacht und der Kirche, insbesondere dem Pabst die Macht beigemessen wurde, auch den Abgeschiedenen aus dem **thesaurus meritorum** Abkürzung der Fegfeuerpein zu spenden. Die Anticipation oder vielmehr Usurpation der dereinstigen richterlichen Thätigkeit Christi durch den Pabst sehen wir hier auf ihrem Gipfelpunkt, wenn in die Hand des Pabstes die Macht gelegt ist, eine von ihm beliebig zu bestimmende Zeit der Fegfeuerstrafe, oder durch Ertheilung der **indulgentia plenaria** die ganze Fegfeuerpein zu erlassen *).

*) Die Bulle **Ad memoriam**, bezüglich auf das Jubeljahr **1350**

Wie fest die Ueberzeugung von dieser richterlichen Macht des Pabstes im Mittelalter war, zeigt die Theorie des Thomas von Aquinum. Wenn ein Pabst oder Legat den Ablaß, den er darbietet, an zu geringfügige Bedingungen knüpft, so sündigt er wohl für seine Person und wird Rechenschaft dafür geben müssen, aber die Indulgenz besteht nichts desto weniger als rechtskräftig und wirksam *).

Die Ableitung der Indulgenzen aus dem **thesaurus meritorum** hat, wie Möhler bemerkt, allerdings nicht den Sinn, daß die sittlichen Vorzüge anderer den Empfängern des Ablasses zugerechnet werden, ohne ihnen innerlich zu werden, sondern es handelt sich hier nur um eine Erlassung von Bußwerken, bei welcher Reue und Beichte vorausgesetzt ist. Um aber eine Uebertragung der Verdienste der Heiligen denkbar zu machen, beruft sich Möhler auf die mystische Einheit der Kirche und die dynamische Wirkung jedes einzelnen unschuldigen Leidens auf das Ganze des Leibes Christi. Ist nun auch hierin eine Wahrheit, welche wir zu beachten haben, so führt sie doch nicht zu dem Ergebniß, welches Möhler erwartet. Denn es

---

ist dem Pabste Clemens VI. ohne Zweifel untergeschoben (vgl. Gieseler Kirchengesch. 2. B. 3. Abth. S. 255 — 257), aber sie drückt nichts desto weniger damals vorhandene Ansichten von der Gewalt des Pabstes aus, wenn diesem die Worte beigelegt werden: **item concedimus, quod si vere confessus in via** (auf der Reise nach Rom) **morte praeveniatur, ab omnibus peccatis suis sit immunis et penitus absolutus; et nihilominus mandamus Angelis Paradisi, quod animam illius a purgatorio penitus absolutam ad paradisi gloriam introducant.**

*) **Thomas, Summa. pars III. qu. 25, art. 2. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare quantum per indulgentiam de poena remittitur. Si tamen inordinate remittat, ita ut homines quasi pro nihilo ab operibus poenitentiae revocentur, peccat faciens tales indulgentias; nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.**

ist damit noch nicht im mindesten gesagt, daß nun eine Distribution dieser Verdienste und eine Hinleitung ihrer Kraft auf einen bestimmten Punkt durch den Pabst stattfinden könne *). Dieß, was doch die Hauptsache ist, wird in Möhler's Darstellung — wie die Lehre vom Pabst überhaupt — bei Seite gelassen. Denn es beruht diese Lehre auf einer Ansicht von der Hierarchie und Kirchengewalt, wie sie selbst Möhler nicht hatte. Sie führt in der Wirklichkeit fast unvermeidlich zu einem Mechanismus in Tausch und Erlassung der Bußwerke, gegen welchen auch jetzt in der katholischen Kirche die Besten sich erheben müßten, hätte sie nicht, durch die Reformation belehrt und vorsichtig gemacht, seitdem ihrer Praxis Schranken gesetzt, die sie erst in der allerneuesten Zeit wieder überschreiten zu wollen scheint. Thut sie dieß, so wird sie dadurch nur zu ihrem eigenen größten Nachtheil handeln.

---

*) Dasselbe gilt auch gegen das, was Anton Günther (der letzte Symboliker 1834 S. 242. 243.) zur Begründung des Ablasses gesagt hat, wiewohl er noch treffender als Möhler auf die Analogie vicariirender Thätigkeit im Gebiet des organischen Lebens hinweist, um das, was als Uebertragung fremden Verdienstes im Ablaß erscheint, denkbar zu machen.

Einunddreißigste Vorlesung.

4. Die Eucharistie als Sacrament. Das Verhältniß der confessionellen Lehrbegriffe zur Bibel und zum kirchlichen Alterthum. Die Transsubstantiation im Verhältniß zur lutherischen Vorstellung betrachtet. Ihre Consequenzen: Anbetung der Hostie und Communion unter einer Gestalt.

Die heilige Eucharistie unterscheidet sich nach katholischem Lehrbegriff von allen andern Sacramenten dadurch, daß sie nicht allein Sacrament, sondern zugleich Opfer und zwar Versöhnungsopfer für Lebendige und Todte ist. Sie muß, wollen wir die katholische Lehre mit der unsrigen vergleichen, unter diesem doppelten Gesichtspunkt aufgefaßt, zuerst als Sacrament, dann als Opfer betrachtet werden.

Gehen wir sogleich auf die erste Betrachtungsweise ein, so wird uns hier mehr als irgendwo die Nothwendigkeit fühlbar, ehe wir die Vergleichung beginnen, uns darüber zu verständigen, was wir eigentlich als protestantische Lehre anzusehen gesonnen sind. Es ist unumgänglich, hier einige Worte über die Differenz zu sagen, durch welche die protestantische Kirche selbst schon im ersten Decennium ihres Entstehens in zwei Kirchen gespalten worden ist.

Ich kann hier nicht auf dasjenige eingehen, was über den Gegenstand dieses Streites etwa diejenigen neueren protestantischen Theologen denken und lehren, welchen es, sei es nun auf eine mehr oder minder erklärte Weise, nicht darum zu thun ist, ihre Ueberzeugung der heiligen Schrift zu unterwerfen und diese mit gläubiger Hingabe aus ihr selbst, nicht aus fremd-

artigen, zu ihr hinzugebrachten Voraussetzungen zu erklären. Von einem solchen Protestantismus kann ich nun einmal kein Heil für die Kirche erwarten und er hat, wenn er so bleibt wie er ist, keinen Antheil an der Kirche der Zukunft. Diese wird, je mächtiger in ihr die Wirkungen und Gaben des heiligen Geistes wieder aufleben, desto lebendiger inne werden, daß sie in der Feier der Eucharistie ein hochheiliges und unergründliches Mysterium der göttlichen Liebe zu verehren hat, und daß alles, was fromme Kirchenlehrer vergangener Zeiten zu ihrer Verherrlichung gesagt haben, gegen den wirklich in ihr enthaltenen Reichthum wunderbarer Gnade noch zu schwach ist.

Blicken wir auf die gegenwärtige Theologie der Protestanten, so dürfen wir sagen, daß schon jetzt alle jene Theologen, welche sich zum Glauben an die wahre Menschwerdung des wahren Gottes in Christo bekennen und sich den Aussprüchen der heiligen Schrift als untrüglichen Offenbarungen göttlicher Weisheit unterwerfen, darin sich mehr und mehr vereinigen: Zwingli und Decolampadius sind zu weit gegangen, wenn sie im Abendmahl bloß ein Erinnerungsmahl, in der Theilnahme an demselben bloß ein factisches Bekenntniß des Glaubens vor den Menschen finden wollten; alle diejenigen haben geirrt und irren, welche behaupten, daß der Gläubige in der Eucharistie nicht mehr empfange, als er auch ohne sie schon habe und haben könne. Die Nothwendigkeit, ein Mysterium im Abendmahl anzuerkennen, ist vielen neueren Theologen besonders aus der Rede des Herrn bei Johannes im sechsten Capitel klar geworden, an ihren gewaltigen Worten müssen alle Versuche einer uneigentlichen oder spiritualistischen Erklärung scheitern. Zur Herstellung derjenigen Vereinigung mit Christo, welche er dort seinen Gläubigen verheißt, ist aber das heilige Abendmahl eingesetzt.

Wir können uns von der durch Zwingli aufgestellten Ansicht lossagen, ohne in die harten Urtheile einzustimmen,

welche man von lutherischer Seite her in neuerer Zeit wieder über diesen Reformator gefällt hat. Wir wissen, daß er in das Extrem seiner Lehre durch die Bekämpfung der katholischen Lehre und Praxis, wie sie damals bestand, verfallen ist. Die Basis alles dessen, was ihm im Meßopfer und der Anwendung desselben als Mißbrauch erschien, wollte er zerstören, indem er die wahre Gegenwart Christi im Abendmahl läugnete. Sein und seiner Anhänger Irrthum war der, daß sie nur auf diesem Wege den Mißbräuchen entgehen zu können meinten, welche in der damaligen Kirche notorisch bestanden. Diese Betrachtung der Sache dient nicht dazu, den Irrthum jener Ansicht zu verhüllen, sondern indem sie ihn erklärt, läßt sie ihn einerseits als Irrthum erkennen, während sie uns andererseits auffordert, uns vor einem zu harten Urtheil über die Männer, die ihn aufgestellt haben, zu hüten.

Calvin hat die mittlere Ansicht zwischen der lutherischen und zwinglischen ausgebildet, welche ihn in den Stand setzte, einmal die Wittenberger Concordie mit anzunehmen und ein andermal den **Consensus Tigurinus** mit den Anhängern Zwingli's zu schließen. Hat schon das Verständniß und die richtige Darstellung seiner Theorie große Schwierigkeiten, so gehört vollends ihre richtige Beurtheilung, meiner Meinung nach, zu den schwersten Problemen der Theologie. Als Calvin's Ansicht, von Melanchthon wenigstens nicht bekämpft, unter dessen Schülern in Wittenberg sich eingeschlichen hatte und nun die gewaltsamen Reactionen des strengen lutherischen Glaubens gegen den Calvinismus entstanden, waren die drei Sätze, die man zum Schibboleth der lutherischen Rechtgläubigkeit machte: **die communicatio idiomatum realis, non verbalis, die manducatio oralis und die manducatio impiorum.** Den ersten dieser drei Sätze, der sich auf die Lehre von der Person Christi bezieht, haben wir jetzt nicht zu erörtern; der zweite und dritte bestimmen den Unterschied der lutherischen Abendmahlslehre von

der calvinischen. Was nun den Satz betrifft, daß auch die Ungläubigen den Leib des Herrn empfangen, so sollte über ihn kein Streit der Confessionen entbrennen, denn er bezieht sich auf eine Frage, die in der christlichen Kirche eigentlich gar nicht aufgestellt werden sollte. Für Ungläubige hat der Herr sein Abendmahl nicht eingesetzt, und ihre Theilnahme an demselben ist eine Abnormität, die in der apostolischen Kirche nicht vorkam und deswegen in der neutestamentlichen Lehre nicht berücksichtigt ist. Der Apostel spricht von solchen, die den Leib des Herrn unwürdig genießen. „Ein solcher ißt und trinkt „ihm selber das Gericht, dadurch, daß er nicht unterscheidet „den Leib des Herrn." Aber diese unwürdig Genießenden sind dort nicht Gottlose, nicht Ungläubige. Es sind Gläubige, die sich nicht würdig vorbereitet haben. Diese empfangen wirklich den Leib des Herrn, und soviel ist demnach allerdings in jener Stelle gesagt, daß der Leib des Herrn unabhängig von der Stimmung des Empfangenden objectiv gegenwärtig ist, und unabhängig von dem größeren oder geringeren Maaße des Glaubens und der Vorbereitung mit dem Brode hingenommen wird.

Fragt man nun aber: ob mit dem Munde? so sind hier zwischen denen, welche dieß mit ja und mit nein beantworten, Mißverständnisse wegzuräumen. Es ist zu wenig gesagt, wenn die reformirten Theologen von einem **cibus mentis** sprechen, weil dieß zu einseitig an eine Thätigkeit der Reflexion, und an eine Gegenwart für das Gedächtniß oder allenfalls für die Einbildungskraft erinnert. Das Richtige werden hier diejenigen lutherischen Theologen getroffen haben, welche verlangen, daß man den Leib des Herrn als einen **cibus novi hominis** anerkennen soll. Denn der biblische Begriff des „neuen Menschen, „der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit" (der nicht mit dem „innern Menschen" verwechselt werden darf) ist so tief und umfassend, daß mit einer Speisung des

neuen Menschen zugleich die Beziehung auf die dereinstige Verklärung unseres Leibes gegeben ist. Erst durch diese und in dieser werden wir ganz neue Menschen, als Söhne Gottes vollendet, und in den vollen Besitz des ewigen Lebens versetzt sein. Die Verklärung des Leibes oder die Auferstehung zum Leben ist aber nichts anderes, als ein Verwandeltwerden in die Aehnlichkeit des verklärten Leibes Christi. Das sichere Unterpfand unserer Verklärung wird nun aber nach der Lehre der alten Kirche, welche einen neutestamentlichen Anknüpfungspunkt hat, im heiligen Abendmahl gegeben. Wir haben hiemit etwas angedeutet, was Calvin zu erreichen sucht, aber nicht völlig erreicht. Ein trefflicher und wahrhaft erleuchteter lutherischer Theologe neuerer Zeit hat ausgesprochen, man habe von der reformirten Kirche nichts zu verlangen, als: daß sie in Wahrheit die Verklärung des Leibes Christi anerkenne.

Ihr entgegenkommend, müssen wir nun aber zugleich gestehen, daß jede Lehre falsch wäre, welche den Leib des Herrn in eine Kategorie mit den gewöhnlichen sinnlichen Gegenständen stellen, und seine Gegenwart unter bestimmten, ihn umgränzenden localen Dimensionen festhalten wollte. Dieß würde, wenn man auf solche Weise das Mysterium festzuhalten gedächte, gerade das eigentliche Mysterium und die Wirklichkeit der Verklärung des Leibes Christi wieder aufheben.

Ich bin überzeugt, die christliche Theologie muß sich zur unzweideutigen Anerkennung eines objectiven Mysteriums im christlichen Cultus entschließen. Ein solches bezeugen die Einsetzungsworte des Abendmahls im Zusammenhang mit der gesammten neutestamentlichen Lehre zu gewaltig. Diejenigen, welche es läugnen, haben sich zum Theil zu dem schweren Mißgriff verleiten lassen, in der Distribution des Abendmahls an die Stelle der geheimnißvollen Worte, mit denen es Christus ausgetheilt hat, irgend einen andern Spruch zu setzen, entweder: „dieß ist die Gemeinschaft des Leibes Christi;“ oder: „dein

„Glaube an den Leib Christi, der in den Tod gegeben ist, „stärke dich zum ewigen Leben.“ Dieß darf aber ebensowenig als eine Umänderung der Taufformel zugestanden werden. Es spricht sich aber in einem solchen Verfahren eine unheimliche Scheu vor den Worten des Herrn aus, und es liegt ihr die Besorgniß zu Grunde, als möchten diese Worte, im heiligsten Momente gesprochen, doch wieder den Glauben an das Mysterium erzeugen.

Ich glaube mich berechtigt, hier keine andere Lehre in Vergleichung mit der katholischen zu stellen, als die von einer wahren Gegenwart, **realis praesentia**, des Leibes und Blutes Christi im Sacrament des Altars, von einer Gegenwart, welche nicht erst durch den Glauben, den wir hinzubringen, sondern durch die Einsetzung und Verheißung Christi begründet ist.

In der katholischen Kirche ist diese auf die heilige Schrift und die altchristliche Tradition gegründete Lehre zum Dogma der Transsubstantiation gesteigert worden, und was uns jetzt obliegt, ist: erstens die Transsubstantiation, an sich betrachtet, mit der Lehre von der **praesentia realis** in Vergleichung zu ziehen, zweitens die Consequenzen, welche sich aus der Transsubstantiation ergeben haben, zu prüfen. Unter diesen Consequenzen verstehe ich: die Anbetung der Hostie und die Communion unter einer Gestalt; dann wird sich der Uebergang zur Lehre vom Opfer der Messe ergeben.

Der Unterschied zwischen der Lehre von einer **realis praesentia**, bei welcher die irdischen Elemente ihre Substanz behalten, und zwischen der Lehre von der Transsubstanziirung ist nicht so groß, als man ihn zuweilen ansieht. Daß beide einander sehr nahe stehen, hat Niemand deutlicher ausgesprochen als Luther; ja man kann sagen, Luther betrachtete beide Lehren als solche, die in der Kirche nebeneinander bestehen könnten.

Diese Einsicht, daß der Abstand zwischen den beiden Lehren ein sehr geringer ist, ergibt sich uns auf zweifachem

Wege. Für's erste, wenn wir sehen, wie allmählig und unvermerkt sich die altchristliche Lehre zur Lehre von der Verwandlung der Substanzen umgestaltet hat, sodann wenn wir die letztere in ihrer ausgebildeten scholastischen Form neben die lutherische Lehre stellen. Es ist bedenklich, irgend eine der confessionellen Ansichten mit voller Bestimmtheit im Alterthum wieder finden zu wollen. Versuche dieser Art führen nur zu leicht zu einer unhistorischen Auffassung. Eine streng geschichtliche und philologische Analyse der patristischen Lehre läßt vielmehr erkennen, daß diese sich keineswegs streng in dem Geleise einer der später ausgebildeten Lehrformen bewegt. Sie hat ihre Eigenthümlichkeiten und will aus ihr selbst verstanden und erklärt sein. Nur äußerst wenige Momente aus diesem so reichen Gegenstand erlaube ich mir hier hervorzuheben *).

Die gelehrtesten und lehrreichsten Verhandlungen über die Frage, ob das kirchliche Alterthum den katholischen oder den reformirten Lehrbegriff begünstige, sind in Frankreich und den

*) Es wird in den neueren Lehrbüchern der Dogmengeschichte seit Semler behauptet, die ältesten Väter hätten in der Abendmahlslehre von der unzertrennlichen Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur abstrahirt, und angenommen, der göttliche Logos trete in eine der Menschwerdung analoge Vereinigung mit den Elementen des Brodes und Weines, so daß von der Gegenwart des Leibes, der gelitten hat, des Blutes, das für uns vergossen ist, keine Rede wäre. Ich erkläre diese ganze Angabe für durchaus fabelhaft. Sie ist aus lauter Mißverständnissen zusammengesetzt und verdient hier weiter gar keine Berücksichtigung. Ich glaube diese irrthümliche Tradition unserer Dogmenhistoriker, welche dem Alterthum eine Lehre zuschreiben, die allen Zusammenhang der christlichen Glaubenswahrheit zerstören und namentlich das heiligste Dogma der alten Kirche, das von der Incarnation vernichten würde, zur Genüge widerlegt zu haben in der Abhandlung über die Lehre des Irenäus von der Eucharistie (Zeitschrift für lutherische Theologie v. Rudelbach und Guerike, Jahrg. 1841, IV. Heft, S. 40 ff.).

Niederlanden im siebenzehnten Jahrhundert geführt worden. Im Rückblick auf diese Erörterungen muß man mit J. A. Ernesti (in seinem Antimuratorius) sagen, daß keine von beiden Parteien das Alterthum in ungezwungenen Einklang mit ihrer Lehre zu setzen vermochte. In den reformirten Typus wollen sich die Väter nicht fügen und auch dem katholischen geben die älteren unter ihnen keineswegs erschöpfendes Zeugniß. Höchst bestimmte dogmatische Expositionen finden sich insbesondere bei denjenigen Lehrern, welche im nestorianischen und eutychianischen Streit die Lehre von der **una persona in duabus naturis** und von den **duabus naturis in una persona** vertheidigt haben. Mit diesem Dogma stellen sie das Mysterium der Eucharistie in Parallele. Sie thun dieß so, daß sie die Integrität der beiden Naturen in Christo durch das Zusammenbestehen des irdischen und des himmlischen Elementes in der Eucharistie erläutern. Hier hat das himmlische noch nicht über das irdische Element so sehr das Uebergewicht gewonnen, wie in der Lehre, welche eine Verwandlung der irdischen Substanz in die himmlische behauptet. Und doch hat diese sich sehr einfach, ohne einen Sprung, durch ein Continuum der Entwicklung kirchlicher Denkweise aus jener gebildet, und ohne sie jemals in der Kirche ganz zu verdrängen. In ihrer scholastischen Ausbildung sagt die Verwandlungslehre, daß ungeachtet der Verwandlung der ganzen Substanz die Accidentien bleiben. Die Frage aber, was zu den Accidentien zu rechnen und was als die Substanz des Brodes und Weines zu betrachten? — ist eine bloße Schulfrage, und mag man sie so oder anders beantworten, so wird die Antwort nicht geeignet sein, zu einem Glaubensartikel erhoben zu werden. In der Erklärung dessen, was unter die Accidentien zu rechnen, gehen einzelne katholische Theologen so weit, daß man kaum mehr einzusehen vermag, wie sich ihre Vorstellung dem Inhalt nach von der lutherischen unterscheiden soll, welche einfach dabei stehen bleibt, daß un-

geachtet der **realis praesentia** Brod und Wein bleiben, was sie sind. Man findet, daß Kirchenväter wie Irenäus das geheiligte Brod und den gesegneten Wein immerhin noch als eine leibliche Nahrung betrachten, womit nach unbefangener Auffassung vorausgesetzt ist, daß die Substanz des Brodes und Weines bleibt. Mit solchen Aussagen finden sich aber katholische Theologen dadurch zurecht, daß sie erinnern, auch die den Leib nährende und stärkende Kraft gehöre eben zu den Accidentien des Brodes und Weines, und es sei demnach die Transsubstantiation keineswegs so zu denken, daß durch sie jene Wirkungsweise der irdischen Elemente aufgehoben würde. Ist man aber einmal bis auf diesen Punkt gekommen, so kann die Transsubstantiation an sich betrachtet (abgesehen von ihren Consequenzen) für den Standpunkt des Glaubens sich von der **realis praesentia** nicht mehr unterscheiden und ihre Entfernung vom Sinne der heiligen Schrift muß derjenige, welcher in der Schrift die wirkliche Gegenwart findet, für sehr gering ansehen. Dieses Bewußtsein hat sich auch in den Zeiten nach der Reformation hin und wieder sowohl bei katholischen als bei lutherischen Theologen ausgesprochen. Ist unter den letzteren einer, welcher als Autorität in exegetischen Dingen genannt zu werden verdient, so wird es, denke ich, J. A. Bengel sein. Bengel erklärt in einem seiner von Burk herausgegebenen Briefe, er getraue sich eher die Transsubstantiation aus der Schrift zu begründen, als diejenige Ansicht, welche keine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi annimmt.

Groß wäre freilich der Unterschied der katholischen Lehre von der lutherischen, wenn die erstere sagen wollte, daß sich die Hostie in einen ihr entsprechenden Theil des Leibes Christi und ebenso der heilige Wein in einen Theil seines Blutes verwandelte. Daß Vorstellungen dieser Art, welche das Mysterium in die Sphäre gewöhnlicher localer Existenz herabziehen und zum sinnlichen Phänomen machen, in der katholischen Kirche

vorhanden sind, geht aus den Fällen hervor, wo ausnahmsweise der Schein der irdischen Accidentien durchbrochen worden und das heilige Blut im Kelche als solches sichtbar geworden sein soll. Die katholische Kirche würde wohl thun, den Glauben an Wunder dieser Art nicht zu fördern, denn er ist mit Vorstellungen verbunden, welche ihrer eigenen, besseren Lehre widersprechen. Denn diese setzt die Verklärung des Leibes Christi voraus, sie will nur die Gegenwart des **corpus Christi gloriosum** behaupten, und legt besonderen Nachdruck darauf, daß unter jeder von beiden Gestalten der ganze Christus, **totus et integer Christus** gegenwärtig sei (**Conc. Trid. Sess. XIII. cap. 3. vgl. ibid. canon 3.**). *) Diese Lehre ist jeder capernaitischen Ansicht fremd, und nur im Widerspruch mit ihr kann man jene Wunder des Volksglaubens hegen und als Beweise für die Transsubstantiation benützen. Wir sehen aber hier nur wieder, wie die Praxis der katholischen Kirche sich von ihrer Theorie emancipirt und Wahrheiten, die in dieser richtig aufgefaßt sind, entstellt; so lange aber dieß der Fall ist, wird natürlich bei uns diejenige Duldung gegen die Verwandlungslehre nicht herrschend werden, welche sie rein als Theorie betrachtet eigentlich verdiente.

Die Entschiedenheit des alten Protestantismus gegen diese Lehre beruht eigentlich auf den Consequenzen, die sich an sie knüpfen. Indem wir jetzt diese in Betracht ziehen, muß es zugleich unsere Aufgabe sein, zu prüfen, inwiefern diejenigen

---

*) Jede capernaitische Vorstellung ist schon dadurch ausgeschlossen, daß nach dem unverbrüchlich sanctionirten Ausdruck geglaubt werden muß: **in sanctissimo eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum. Sess. XIII, can. 1.** In jedem katholischen Katechismus wird dieß mit denselben Worten gelehrt.

Recht haben, welche sagen, daß dieselben Consequenzen, insbesondere die Anbetung der Hostie und die Lehre vom Meßopfer, auch aus der **praesentia realis** hervorgehen. Diese Behauptung wird von zwei verschiedenen Parteien aufgestellt, einmal von streng reformirten Theologen, welche eben um jenen Consequenzen zu entgehen, die wirkliche Gegenwart verwerfen. Dann von katholischen, welche den Lutheranern die Nothwendigkeit darthun wollen, mit der **praesentia realis** auch das ganze katholische Dogma anzunehmen. Unter denen, welche die Sache von diesem letzteren Gesichtspunkte aus darstellen, muß vor allen Bossuet, besonders wegen der betreffenden Abschnitte in seiner **histoire des variations des églises protestantes** genannt werden. (Vgl. das sechste Buch §§. 20 — 42.)

Die Verwandlung tritt nach katholischem Dogma im Augenblick der Consecration und kraft derselben ein. Sie besteht unabhängig von der Ausspendung und dem Genusse des Abendmahls; auch nach der Vollendung der ganzen Feier bleibt die Hostie der Leib des Herrn. Dieser Begriff einer vom Gebrauch völlig unabhängigen und an sich feststehenden Verwandlung ist von den Theologen des Mittelalters mit der strengsten Consequenz ausgebildet worden, welche sich bekanntlich nicht scheute, die zurückschreckende Frage: **an etiam a brutis animalibus sumatur corpus Christi** — aufzuwerfen und theilweise wenigstens zu bejahen.

Die erste Folge derjenigen Ansicht, welche sich von einer an die consecrirte Hostie gebundenen Gegenwart Christi überzeugt hält, ist die Anbetung der Hostie, nicht nur im Moment der Consecration oder der Darreichung, sondern auch nachher, wenn sie aufbewahrt und in der Kirche zur Anbetung aufgestellt oder zu einem Kranken gebracht oder in Procession wie am Feste des Frohnleichnam einhergetragen wird.

Diesen Folgerungen weicht der Protestantismus aus, indem er die Verheißung Christi, auf welche sich der Glaube an seine

Gegenwart gründet, nur auf die Ausspendung und den Empfang des Sacramentes bezieht. Denn nur zu diesem und zu keinem andern Zwecke habe es Christus eingesetzt.

Diese protestantische Lehre wird dann gewöhnlich so fixirt: nur im Augenblick des Genusses sei die Gegenwart Christi anzunehmen. Wir finden diese Fassung gerade bei lutherischen Theologen der jetzigen Zeit, welche damit den Satz begründen wollen, daß der Christ im Moment des Empfanges, aber nur in diesem Moment knieen solle.

Fast dieselbe Ansicht finden wir schon bei den Waldensern. Ihnen wird unter andern der Satz zugeschrieben: **quod conversio** — eine solche nahmen sie noch an — **non fiat in manu sacerdotis sed in ore sumentis.** Bei der calvinischen Denkweise versteht es sich von selbst, daß diejenige Gegenwart Christi, welche auf diesem Standpunkt angenommen wird, an den Augenblick des Genusses geknüpft ist, mit dem die subjective Erhebung des Communicanten in den Himmel und die geistige Vereinigung mit Christus coincidirt. Nicht so von selbst versteht sich diese Einschränkung auf lutherischem Standpunkt. Sie ist nur von Melanchthon, meines Wissens nie von Luther in dieser Bestimmtheit ausgesprochen worden. Sie fügt sich keineswegs in den Zusammenhang der streng lutherischen Ueberzeugung. Diese geht, und ich glaube mit Recht, davon aus, daß die **realis praesentia** stattfinde in Folge der Administration des Sacraments, welche in Gemäßheit der Einsetzung vollzogen wird. Als der eine wesentliche Theil dieser Administration wird die Consecration betrachtet. Durch sie gewinnt die ein für allemal gegebene Verheißung Christi ihre besondere Beziehung auf diese vorliegenden Elemente. Die Consecration geschieht mit den Worten des Herrn: „Dieß ist, — nicht: dieß wird sein — mein Leib.“ Es ist, wenn man von diesen Vordersätzen ausgeht, nichts natürlicher, als anzunehmen, daß nun die Consecration auch sofort ihrem Wortlaut gemäß in Wirk-

samkeit trete, und nicht eine bloße Vorbedeutung dessen sei, was bald nachher im Moment der Austheilung wahr werden wird. Dieß letztere muß ich wenigstens für eine sehr willkührliche Fixirung halten. Nimmt man einmal an, daß die Verheißung und die Consecration die causa efficiens der Wirklichkeit des Sacramentes seien, und so viel ich sehe, nimmt dieß Luther an, so ist kein Grund vorhanden, die Wirkung zeitlich von der Ursache zu trennen und in einen späteren Augenblick zu verlegen. Luther hat geraume Zeit die Elevation im Augenblicke der Segnung beibehalten. Was sollte aber diese anders als das Volk darauf hinweisen, daß kraft der Consecration Christus bereits gegenwärtig sei?

Ich will hiemit nicht eine bloß historische Bemerkung aussprechen. Es ist meine eigene Ueberzeugung, daß wir in der Feier des Mysteriums uns jener willkührlichen Einschränkung desselben auf den Augenblick der Distribution entschlagen müssen. Wenn etwas von dem Weine sorglos verschüttet, wenn nach vollendeter Feier das, was von den consecrirten Elementen noch übrig ist, dem profanen Gebrauch überlassen wird, so gibt dieß den Katholiken schweren, und ich glaube gerechten Anstoß. Es war nicht gestattet, von dem Paschalamm nach vollendetem feierlichen Mahle etwas zu profanem Gebrauche übrig zu lassen, was übrig blieb, mußte noch in der heiligen Nacht mit Feuer verbrannt werden. Auch wir sind verpflichtet, die übrigbleibenden Elemente — nicht anzubeten, — aber doch jeder Entweihung derselben vorzubeugen.

Nach lutherischem und anglicanischem Ritus kniet der Christ nieder, wenn ihm das Sacrament gereicht wird. Die lutherische Lehre gesteht zu, daß dieß eine Anbetung des gegenwärtigen Christus ausdrücken soll. Gegen den Satz der katholischen Kirche, daß Christus in der Eucharistie anzubeten sei, wüßte ich nichts einzuwenden, wenn er nur dieß sagen wollte: daß wir bei der Feier der Eucharistie zu ihm als dem gegenwärtigen

beten sollen. Und diese Anbetung auf den Augenblick der Mittheilung des Sacraments zu beschränken, in dem Zeitraum von der Consecration bis zur Mittheilung zurückzuhalten, dazu ist meiner Einsicht und meiner Empfindung nach kein Grund vorhanden. Die Anbetung im Moment der Consecration ist Ritus der alten Kirche, wie aus Chrysostomus hervorgeht. Ich weiß diesen Ritus nicht zu verwerfen.

Indem ich behaupte, daß in diesen Punkten der protestantische Ritus dem altchristlichen sich annähern könnte und sollte, scheine ich dem Katholicismus etwas sehr Wichtiges zugestanden zu haben. Um so gewaltiger, so scheint es, drängen sich die weiteren Folgerungen des Katholicismus auf.

Dennoch kann, ja es muß ihnen von diesem Standpunkt aus die Anerkennung versagt werden. Für's erste hat der Protestantismus die heilige Schrift und das kirchliche Alterthum auf seiner Seite, wenn er an dem Princip festhält, daß Christus sein Sacrament zum Behuf der Feier eingesetzt hat, zu welcher er das Vorbild gegeben, nicht damit ein Theil desselben seiner eigentlichen Bestimmung entzogen und zur Anbetung, geschehe sie im Tempel oder bei der Procession, aufbewahrt werde. Wenn die Kirche dennoch einen solchen Gebrauch von der Hostie macht, so ist es eine Eigenmächtigkeit, welche das Alterthum sich nicht erlaubte. Dieses war in dieser Hinsicht freilich auch wieder nicht protestantisch. Die alte Kirche kannte keine Krankencommunion in der Form, wie sie bei uns gefeiert wird, wenn der Geistliche am Lager des Sterbenden und etwa im Familienkreise die vollständige Abendmahlsfeier veranstaltet. Der Gebrauch des Alterthums war vielmehr bekanntlich der, daß von dem in der Kirche bei der öffentlichen Abendmahlsfeier consecrirten Brode die Diakonen auch den Kranken brachten. Ja selbst eine Aufbewahrung eines Theiles von dem geweihten Brode, um dasselbe in später eintretenden Fällen den Sterbenden mitzutheilen, möchte sich schon im dritten Jahrhundert nach-

weisen lassen. Aber diese Aufbewahrung ist immer noch nicht eine Aufbewahrung zum Behuf der Adoration, sondern der Ausspendung.

Besteht man aber darauf, daß es sich nun ganz von selbst ergebe, die Hostie auch in der Zwischenzeit ihrer Aufbewahrung durch Anbetung zu ehren, so muß ich dieß verneinen. Wo religiöse Handlungen in Frage kommen, bei denen das Gewissen sicher gegründet sein muß, da müssen wir gegen uns selbst und gegen die Formen, welche unsre Andacht annehmen will, die höchste Vorsicht anwenden, und uns die Schranken auferlegen, welche uns durch das in der Schrift und im kirchlichen Alterthum gegebene Vorbild vorgezeichnet sind. Wir können und dürfen der Kirche nicht das Recht zugestehen, neue Weisen der Anbetung einzuführen, mögen sie sich auch auf noch so plausible Folgerungen stützen. Die Kirche darf, falls sie auch Einzelnen eine solche Form der Andacht nachsehen wollte, sie nie zum Gesetz für alle und nie zum Kennzeichen der Rechtgläubigkeit erheben.

Widersetzen wir uns hierin den Forderungen der katholischen Kirche, so ist damit doch nicht gesagt, daß wir die Anbetung der Hostie, sei es in oder außer der Messe, als Idolatrie bezeichnen dürften. Wir wissen, wie gewöhnlich dieß unter den Protestanten gewesen ist. Trägt doch selbst der Heidelberger Katechismus kein Bedenken, die ganze Messe eine „vermaledeite Abgötterei" zu nennen. Aber darf ich offen aussprechen, was ich in dieser Sache denke, so muß ich gestehen, daß ich an solchen Invectiven keinen Antheil haben möchte. Ich kann mich von dem Eindruck nicht losmachen, den vor Zeiten der Ausspruch eines unserer großen Dichter auf mich hervorgebracht hat: „wehe dem, der einen Gottesdienst Ab„götterei nennt, dessen Gegenstand Christus ist" — wenigstens in der Intention des Anbetenden. Wer es nur einmal sich vergegenwärtigt hat, daß der Katholik in dem hochwürdigen Gut

den Erlöser anzubeten überzeugt ist, sollte für immer zurückschaudern vor Zusammenstellungen dieses Cultus mit dem Heidenthum. Eben so wenig darf als Parallele jene etwas weniger verwerfliche Form der Idololatrie angesehen werden, welche Jerobeam in Israel einführte, indem er zu Dan und Bethel gegossene Kälber aufrichten ließ, damit unter ihrem Bilde oder Symbol Jehovah, der Gott Israels, angebetet würde. Auch die Verehrung, welche man später der ehernen Schlange (Nechuschthan) erwies, die einst Moses in der Wüste als ein Zeichen des Heils aufgerichtet hatte, ist hier nicht in Vergleichung zu ziehen. Ich weiß nur eine Analogie aus dem alten Testament, die wir anführen dürfen. Nur an dem Ort, den der Herr erwählen würde, daß sein Name daselbst wohne, sollten Opfer dargebracht werden. So war es in Mosis Gesetz geboten. Dennoch überschritten fast zu allen Zeiten bis auf die erste Zerstörung Jerusalems die Israeliten diese von Gott ihnen gesetzte Schranke und opferten nicht in Jerusalem, nicht in Silo allein, sondern daneben auch auf den Höhen. Und dieß that auch Samuel. Dessenungeachtet war er ein Richter und Prophet des Herrn. Obwohl auch er die vorgezeichnete Gränze nicht einhielt, traf ihn doch nicht alsobald das Urtheil der Verwerfung, sondern er stand unter göttlicher Geduld. So ist es auch hier. Die Anbetung der Hostie, wie sie in der katholischen Kirche geschieht, überschreitet die richtige Gränze. Wer die bessere Erkenntniß gewonnen hat, darf sich nicht an ihr betheiligen. Niemand darf zu ihr gezwungen werden. Dessenungeachtet stehen diejenigen, welche der besseren Erkenntniß ermangeln und Christum auf diese Weise zu ehren meinen, unter göttlicher Geduld.

In dem bekannten Streite darüber, wiefern auch ein Protestant an der Kniebeugung vor dem Sanctissimum der katholischen Kirche Antheil nehmen könne, sollten, glaube ich, zwei Fälle unterschieden werden. Es ist allgemein christlicher Grund-

satz, daß die Wirklichkeit und Gültigkeit eines Sacraments nicht von der persönlichen Würdigkeit des Administrirenden abhängt, nach protestantischer Ansicht kann er nicht einmal durch eine falsche Intention die Wirklichkeit des Sacraments vereiteln. Es muß deswegen die Feier der Messe als eine wahre Abendmahlsfeier anerkannt und die Gegenwart Christi in derselben festgehalten werden. Ist dem aber so, so könnte ein Protestant, welcher es ungegründet findet, diese Gegenwart auf den Augenblick der Ausspendung einzuschränken, sich von selbst gedrungen fühlen, in dem Augenblick der Wandlung mit nieder zu knieen; er würde sich nicht berechtigt fühlen, den Katholiken in diesem Punkt Anstoß zu geben. Was ihn dennoch davon abhalten, also von der Anwesenheit bei der Messe überhaupt zurückhalten könnte, wäre dieses, daß nach einer sehr verbreiteten conventionellen Ansicht die Kniebeugung bei der Messe als ein Zeichen des Uebertritts zur katholischen Kirche oder als ein Zeichen der Uebereinstimmung mit ihrer ganzen Glaubenslehre angesehen wird. Etwas ganz anderes aber ist es, wenn den Protestanten die Forderung gestellt wird, auch bei der Frohnleichnamsprozession, oder wenn das Venerabile zu einem Kranken vorübergetragen wird, mit niederzuknieen.

Als die zweite von den Consequenzen, die aus der Transsubstantiationslehre hervorgehen, haben wir die Communion unter einer Gestalt und die Lehre von der Concomitanz zu betrachten. Diese beiden Punkte verhalten sich so zu einander. Die Communion der Laien und der nicht consecrirenden Priester unter einer Gestalt, bildete sich in der abendländischen Kirche zuerst als Gebrauch aus. Nachher suchte die scholastische Theologie diesen Gebrauch, so wie alles Bestehende zu rechtfertigen. Sie that dieß durch den Lehrsatz, daß unter jeder von beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig sei, daß die Gegenwart seines Leibes nicht ohne die seines Blutes gedacht werden könne und umgekehrt. Der Gebrauch ist Sache

der Disciplin. Diese Theorie ist Sache des Dogma und vom Tridentinum zum Dogma erhoben. Den Gebrauch kann die Kirche wieder ändern; das Dogma aber, womit sie seine Zulässigkeit begründet, hat sie unwiderruflich ausgesprochen.

Vereinzelte Spuren von einer Communion allein unter der Gestalt des Brodes sind im Alterthum zu finden. Hieher gehört die schon erwähnte Sitte, den Kranken von dem consecrirten Brode mitzutheilen *). Von einer in diesen Fällen hinzukommenden Mittheilung des Kelchs findet sich meines Wissens im Alterthum nichts. Dennoch sind diese Vorkommnisse immer nur als Nothfälle zu betrachten. Wenn in den Kirchen des Orients Kelchentziehung hie und da stattfindet, so ist es eben nur ein solcher Nothfall, nicht Regel und Gesetz. Dazu ist sie nur in der abendländischen Kirche und zwar in den Jahrhunderten erhoben worden, als der Widerspruch gegen die Transsubstantiation, wie ihn Ratramnus und Berengarius erhoben hatten, nicht mehr vernommen wurde. Wir fanden in der Entziehung des Laienkelchs einen Ausdruck des gewaltigen Abstands, durch welchen sich das Mittelalter den Priester, namentlich im Moment der Darbringung des Opfers vom Laien getrennt dachte. Dieser Gedanke ist jedoch keineswegs hinreichend, um die Entstehung des Gebrauches zu erklären.

---

*) Wenn also in Hinsicht auf das heilige Mahl das, was im Alterthum nur als Nothbehelf bei den Kranken galt, in der occidentalischen Kirche später zur vorherrschenden Sitte sich erhob — die Communion unter einer Gestalt — so ist hiermit vermöge eines bemerkenswerthen Parallelismus der Entwicklung ganz dasselbe geschehen, was in Hinsicht auf die Taufgebräuche stattgefunden hat. Die Taufe ward im Alterthum nur den Kranken als bloße aspersio ertheilt (baptismus clinicorum), aber eben dieß ist dann im Abendland überwiegende Sitte geworden. Die orientalische (griechische) Kirche dagegen hat, wie das Abendmahl unter beiden Gestalten, so die Vollziehung der Taufe durch Untertauchung festgehalten.

Zu dieser hat vorzugsweise die auf's höchste gesteigerte Scheu vor Profanation des heiligen Blutes mitgewirkt. Eine Profanation konnte bei der Darreichung des Kelchs, durch die Möglichkeit des Verschüttens viel eher vorkommen, als bei der Darreichung der Hostie. Auf eine zarte Scheu der Laien vor dem Genusse des Allerheiligsten, dessen sie sich selbst unwürdig hielten, führt auch Möhler die Kelchentziehung zurück. Er betrachtet sie als eine freiwillige Entsagung, welche nicht Priesterstolz dem Volk auferlegt, sondern das Volk aus eignem Antrieb übernommen hätte. Dieß ist die der katholischen Kirche günstigste, und eine historisch durchaus nicht unwahrscheinliche Herleitung des Gebrauchs. Aber wenn man ihn damit gerechtfertigt meint, so muß man erinnern, daß diese Scheu, Antheil zu nehmen an den Gnadenmitteln, die Christus für alle seine Gläubigen eingesetzt hat, eine falsche Scheu ist. Sie ist dieselbe Scheu, durch welche manche in der alten Kirche bewogen wurden, die Taufe so lange als möglich aufzuschieben, dieselbe Scheu, welche den katholischen Christen abhält, das Zeugniß der Kindschaft, welches der heilige Geist im Bewußtsein der Gläubigen wirken will, anzunehmen; es ist dieselbe Demuth, welche den katholischen Christen antreibt, statt an Christus selbst, sich an die Heiligen zu wenden. Das Gefühl der Unwürdigkeit an sich ist gut; aber in allen diesen Fällen ist es ein mißleitetes und der Erleuchtung ermangelndes, welche dem Herzen völliges Vertrauen zur Gnade Christi einflößt.

Die Communion unter einer Gestalt, welche namentlich seit dem Beschlusse von Constanz die großen hussitischen Unruhen hervorgerufen hatte, war ein Uebelstand, dessen Erledigung man ganz besonders von dem zu Trient versammelten Concil erwarten zu dürfen glaubte. Ueber diesen Gegenstand vor andern wünschten die Protestanten auf dem Concil vernommen zu werden. Das Concil kam ihnen entgegen. In der dreizehnten Sitzung (11.

Oktob. 1551) wurde, nachdem alles übrige, was sich auf die Eucharistie als Sacrament bezieht, festgestellt war, die Entscheidung der vier Artikel, von denen drei die Kelchentziehung betreffen, bis auf die Ankunft der protestantischen Abgeordneten verschoben und diesen ein **salvus conductus** ausgestellt*).

In der fünfzehnten Sitzung (25ten Januar 1552) und später, nach fast zehnjähriger Unterbrechung des Concils, noch einmal, in der Generalversammlung am 4ten März 1562 ward der **salvus conductus** erneuert. Endlich wurden in der einundzwanzigsten Sitzung (16ten Juli 1562) die genannten vier Artikel ganz im Sinne der katholischen Tradition, die drei ersten also gegen die Protestanten entschieden. Nur die zwei Fragen waren noch übrig: „ob die Gründe, durch welche die Kirche „zur Kelchentziehung bewogen wurde, so fortbestehen, daß aus „keiner Rücksicht der Kelch Jemanden zu gestatten?" und zweitens, „falls Gründe vorhanden wären, einer Nation oder „einem Königreiche den Kelch zu gestatten, ob dieß unter bestimmten Bedingungen und unter welchen es geschehen müßte?" Die Entscheidung dieser beiden Fragen behielt sich die Kirchenversammlung noch für spätere Zeit und Gelegenheit vor. Noch war also Hoffnung, daß der Wunsch des Kaisers Ferdinand I. berücksichtigt und ein Haupthinderniß der Kirchenvereinigung aufgehoben würde. Aber auch diese Hoffnungen wurden vereitelt, als der Kirchenrath am Ende seiner zweiundzwanzigsten

*) Diese vier Artikel lauten bekanntlich: **1) An necessarium sit ad salutem, et divino jure praeceptum, ut singuli Christi fideles sub utraque specie ipsum venerabile sacramentum accipiant.** (Hierüber war schon zu Constanz entschieden worden, es sei nicht geboten beide Gestalten zu empfangen.) **2) Num minus sumat qui sub altera quam qui sub utraque communicat. 3) An erraverit sancta mater ecclesia, laicos et non celebrantes sacerdotes sub panis tantum specie communicando. 4) An parvuli etiam communicandi sint.**

Session (17. September 1562) erklärte, jene beiden Fragen unentschieden zu lassen und die ganze Sache dem Pabst anheimzustellen*): decrevit (S. Synodus) integrum negotium ad sanctissimum dominum nostrum esse referendum, — qui pro sua singulari prudentia id efficiat, quod utile reipublicae Christianae, et salutare petentibus usum calicis fore judicaverit. Diesen traurigen Ausgang nahm die ganze Verhandlung, welche so große Erwartungen erregt hatte**).

Das Concil hatte das Anathema gegen jeden ausgesprochen, der da sagt, die Kirche sei nicht durch gerechte Ursachen und Gründe bestimmt worden, die Laien und die nicht consecrirenden Priester nur unter der Gestalt des Brodes communiciren zu lassen. Aber welches diese graves et justae causae ac rationes gewesen, wird nicht gesagt. Und in der That ist es so, daß wenn sich irgend etwas nicht rechtfertigen läßt, so ist es der unheilvolle Beschluß von Constanz.

Die Kirche hat die Einsetzung Christi geändert und diese Aenderung durch Theorien gerechtfertigt, welche der Schule angehören, und keinen Glaubensartikel begründen können. In der Sphäre ächt kirchlichen Glaubens und Lebens können Fragen

*) Dieses Decretum super petitione concessionis calicis ist absichtlich nicht den dogmatischen Beschlüssen der 22. Sitzung angereiht, sondern hinter das decretum de reformatione gestellt, um anzudeuten, daß der Gegenstand in das Gebiet der Disciplin gehört.

**) Der Kaiser, der wohl wußte, daß das etwa noch zu erringende Zugeständniß des Pabstes nicht diejenige günstige Wirkung hervorbringen würde, welche man sich von einer Freistellung der beiden Gestalten durch das Concil versprechen durfte, sagte, als er die Nachricht von diesem Beschlusse empfing, zu einigen Prälaten die gegenwärtig waren: Messieurs, j'ai fait tout ce que je pouvais pour sauver mes peuples, maintenant prenez-en le soin à votre tour, vous qui y êtes les plus intéressés. Vgl. Sarpi, hist. du concile de Trente, trad. par Amelot de la Houssaie, ed. 3. Amst. 1699 pag. 562.

wie die nach der Concomitanz gar nicht aufgeworfen werden. Es genügt hier zu wissen, wie Christus sein Abendmahl eingesetzt hat.

Wir können zwar, ja wir müssen nach Luther's Vorgang gestehen, daß auch der Katholik das wahre Abendmahl empfängt. Er befindet sich, so lange seine Kirche ihm den Kelch versagt, in einem Nothfall, in einem ähnlichen wie die Sterbenden schon in der alten Kirche. Für das, was Menschen ihm entziehen, kann Christus selbst ihm Ersatz gewähren. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Kirche, die Verwalterin der Geheimnisse Gottes, das Recht hat, ihre Angehörigen in diesen Nothfall zu versetzen. Vielmehr ist das noch bestehende Gesetz der schwerste und gerechteste Stein des Anstoßes. Es ist dieß der Uebelstand, welcher, wie die Erfahrung lehrt, den Entschluß des Austritts aus der katholischen Kirche bei manchen zur Reife bringt, und wirklich gibt nicht leicht ein anderes Uebel der katholischen Kirche so gerechten Grund dazu als dieses.

So viel mir bekannt ist, haben die Bischöfe das Recht, in einzelnen Fällen, wo der Uebertritt eines Katholiken zum Protestantismus dadurch und durch kein anderes Mittel mehr verhütet werden kann, dem Einzelnen den Kelch zu gestatten. Bei den Maroniten und den unirten Griechen duldet Rom fortwährend die Communion unter beider Gestalt sowohl, als die Priesterehe. Der Papst hat die unbestrittene Befugniß, beide Zugeständnisse auch andern Nationen, ja der ganzen katholischen Kirche zu machen. Hat er sie seit dem Tridentinum nicht eingeräumt, so kann dieß nicht jede Hoffnung abschneiden, daß eine bessere Zeit noch kommen werde. Selbst Möhler spricht dahin deutende Hoffnungen aus. Es ist zwar nicht christlich, aber wie die Menschen nun einmal sind, natürlich und sehr erklärlich, daß man dem Feinde versagt, was man dem Freunde gewähren würde. Könnten einst die Protestanten eine friedlichere Stellung gegen die katholische Kirche einnehmen, so wird vielleicht das Verlangen der Besten in der protestan-

tischen Kirche auf die Besten in der katholischen Kirche einen Eindruck machen, den die dringendsten Forderungen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts nicht zu machen vermochten. Bei der gegenwärtigen Stimmung der Parteien und dem tumultuarischen Verfahren jener Katholiken, welche den Kelch verlangen, ist freilich noch wenig Aussicht auf einen solchen Erfolg, erst wenn die Weltverhältnisse sich so gestaltet haben werden, daß alle Christen einsehen, wo sie ihre eigentlichen Feinde und ihre eigentlichen Verbündeten haben, kann man auf Ausgleichung auch in diesem Punkte hoffen. Bis dahin muß von unserer Seite auf dem nicht leidenschaftlichen, aber ernsten und besonnenen Protest gegen die Kelchentziehung beharrt werden.

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Die Eucharistie als Opfer. Altchristliche Vorstellungen vom eucharistischen Opfer. Nachklänge derselben im canon missae. Uebergang zum Begriffe des Sühnopfers in der Messe. Inwiefern dieß eine richtige Folgerung aus der **praesentia realis**? Bossuets und Möhlers Theorie verglichen mit dem Brief an die Hebräer. — Die Privatmessen, die Seelenmessen und die Darbringung des Opfers in zeitlichen Angelegenheiten.

Wir wissen, wie fest und bestimmt der Begriff des Opfers ist, welches nach katholischer Lehre in der Messe dargebracht wird. Die Messe ist ein **sacrificium vere propitiatorium pro vivis et mortuis**; Christus ist es, der in ihr sich selbst dem Vater opfert, oder dem Vater geopfert wird. Der Priester ist es, der die Macht hat, dieses Opfer darzubringen, und eben auf diese Macht gründet sich das Priesterthum des neuen Gesetzes.

Dieß alles hat, da es in dieser Form nichts weniger, als unmittelbares Ergebniß der Bibel, sondern Resultat einer langen geschichtlichen Entwicklung der Kirchenlehre und des Cultus ist, die schroffste Opposition der Protestanten hervorgerufen, welche hier ganz besonders zu finden glaubten, daß die katholische Lehre nicht nur über den Inhalt der Bibel hinausgehe, sondern mit ihr in offenen Widerspruch gerathe. In ihrer Beseitigung alles dessen, was an den Opfercultus der Messe erinnerte, gingen die Reformatoren nun so weit, daß sie die Eucharistie in keinem Sinne mehr als Opfer betrachteten; aus unsern Lehrsystemen und Liturgieen ist jede dahin zielende Andeutung verschwunden. Nur die englische Liturgie spricht wenigstens

dieß aus, daß wir bei der Feier des Abendmahls uns selbst und all das Unsrige Gott zum Opfer darzubringen haben*).

Das kirchliche Alterthum war bei diesem Verfahren der Reformatoren wenig zu Rathe gezogen worden. Je mehr die Kenntniß desselben sich erweiterte und seine Ueberreste mit Beziehung auf die Controversen der Reformation durchforscht wurden, desto klarer wurde es den protestantischen Theologen, daß die Eucharistie schon von den allerältesten Vätern und in allen alten Liturgieen als ein Opfer aufgefaßt wurde, freilich in anderem Sinne als von der katholischen Kirche, deren eigenthümliche Lehre erst im Zusammenhang mit der Transsubstantiation während des Mittelalters ihre letzte Vollendung erhalten hat. Es trifft sich auch hier wieder, daß die alte Kirche eine Lehre und eine Cultusform festhielt, welche noch nicht römisch-katholisch, aber auch nichts weniger als mit der protestantischen congruent war. Daher konnte es nicht ausbleiben, daß diejenigen theologischen Schulen unter uns Protestanten, welche sich vor andern durch historischen Sinn und durch Hochachtung für das christliche Alterthum auszeichneten, eine Wiederaufnahme des altchristlichen Opferbegriffs in den protestantischen Cultus beantragten. Dieß geschah sowohl von Calixtus und seinen Schülern, als von mehreren der gelehrtesten Theologen der englischen Kirche, welche im siebzehnten Jahrhundert diejenige Richtung einschlugen, die jetzt noch weit entschiedener von den Theologen zu Oxford verfolgt wird.

---

*) In einem der Gebete vor der Communion heißt es (in book of common prayer Oxf. 1820 pag. 154): We humbly beseech thee most mercifully to accept our alms and oblations and to receive these our prayers, which we offer unto thy Divine Majesty cett. Und in dem Gebete nach dem Empfang des Sacraments (ib. p. 161): And here we offer and present unto thee, o Lord, ourselves, our souls and bodies, to be a reasonable, holy and lively sacrifice unto thee cett. Vgl. Röm. 12, 1.

Schon Justinus und Irenäus beziehen auf die Feier der Eucharistie die merkwürdige Weissagung des letzten Propheten, des Maleachi (1, 10. 11.) „ich habe kein Wohlgefallen an „euch, spricht der Herr der Allmächtige, und will das Opfer „von euren Händen nicht annehmen; denn vom Aufgang der „Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name verherrlicht „unter den Heiden und an allen Orten wird meinem Namen „ein Räucherwerk dargebracht und ein reines Opfer, denn groß „ist mein Name unter den Heiden, spricht der Herr der „Allmächtige.“ Es ist also uralte Tradition, daß in diesem Prophetenwort das Opfer der Israeliten verworfen und an seine Stelle, als ein neues Opfer, das der Eucharistie eingesetzt wird. Von dieser Stelle aus, welche auch, theils wörtlich, theils in Anspielungen in alle alten Abendmahlsliturgieen übergegangen ist, entspinnt sich die ganze spätere Entwicklung dieser Lehre. Aber gerade diese Stelle und ihre Anwendung bei den ältesten Vätern läßt es erkennen, daß die Eucharistie noch nicht als Versöhnungsopfer betrachtet wurde. Das nämlich, was dem Allmächtigen dargebracht wird, ist nach Lehre und Liturgie der alten Kirche zunächst wenigstens nicht Christus, sondern die Gaben des Brodes und Weines. Dieß, sage ich, ist schon durch die Anwendung jener Stelle angedeutet. Denn sie handelt nicht vom Versöhnungsopfer, sondern von der Minchah, dem Speisopfer des alten Bundes, an dessen Stelle ein neues, reines Speisopfer treten soll. Auch das damit in Parallele gesetzte Wort bezeichnet nicht ein Sühnopfer, sondern ein Räucheropfer. Das Weihrauchopfer aber ist in der Offenbarung Johannis Bild für die Gebete der Heiligen (Apok. 8, 3 — 5). Indessen würde die Stelle allein, da im Griechischen und Lateinischen die minder bestimmten Ausdrücke, *θυσία*, sacrificare und oblatio stehen, nicht im Stande sein, über die Opferlehre der alten Kirche zu entscheiden, wäre es nicht außerdem ersichtlich, daß sie als die zu opfernden Gaben, zunächst nicht den

Leib und das Blut des Herrn, sondern die Elemente des Brodes und Weines ansah. Diese werden schon vor der Consecration als die Opfergaben bezeichnet, welche der Priester im Namen der Gemeinde darbringt. Um uns in diese uns fremdgewordene Denkweise zu finden, müssen wir uns in die Zeit versetzen, als Liebesmahl und Eucharistie noch verbunden waren. Die Gaben zur Feier dieses zweifachen, damals noch vereinigten Mahles brachte die Gemeinde dar. Und auch später, als sich das Liebesmahl in eine Speisung der Armen verwandelt hatte, waren es die Gaben der Gemeinde, von welchen sowohl diese Speisung veranstaltet, als die Elemente des Abendmahls genommen wurden.

Das *προσφερόμενον* im eucharistischen Opfer waren also vor allem diese Gaben der Gemeinde. Daher eigentlich der Name **hostia incruenta.** Zugleich weihte die Gemeinde sich selbst dem Allmächtigen und brachte ihm das Dankopfer ihrer Gebete (*θυσία αἰνέσεως*) in den heiligsten Momenten der Abendmahlsfeier dar.

Noch der römische Canon Missä enthält Nachklänge dieser altchristlichen Anschauungsweise, ja er kann ohne sie gar nicht verstanden werden. Besonders an zwei Punkten tritt sie deutlich genug an's Licht. Erstens werden auch im Canon Missä schon vor der Consecration die Elemente der Eucharistie **dona, munera** und **sacrificia illibata** genannt; schon vor der Wandlung ist von einem **offerre sacrificium laudis,** von einer **oblatio servitutis nostrae** die Rede. Zweitens: wird auch nach der Wandlung noch Gott angefleht, diese Opfergaben gnädig anzunehmen (**accepta habere**) wie Er angenommen die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks. Als Erstlinge der Geschenke Gottes werden die Elemente im Namen der Gemeinde auf den Altar dargebracht, um alles, was sie von Gott empfangen hat, zu repräsentiren und es dadurch Gott zu weihen. Allerdings wird nun nach dem Canon dieses unblutige Dank-

opfer der Gemeinde durch die Consecration zum Sühnopfer des Leibes und Blutes Christi; aber da der alterthümliche Begriff vom Opfer der Eucharistie in den Canon noch so fest eingeflochten ist, so ist es schon deswegen einem katholischen Theologen nicht nachzusehen, wenn er, wie Möhler, bei der Auseinandersetzung und Vertheidigung der Lehre vom Meßopfer, diesen an sich selbst so sehr wichtigen Punkt mit völligem Stillschweigen übergeht. Denn was Möhler mit keinem Worte berücksichtigt, ist erstens die Verschiedenheit der alttestamentlichen Arten des Opfers, zweitens die von den Protestanten oft genug hervorgehobene Unterscheidung zwischen dem altchristlichen Begriff eines eucharistischen Dankopfers und dem katholischen Begriff eines sühnenden Meßopfers. Die Frage aber: ob in den alten Liturgieen und den Schriften der Väter nur Brod und Wein, oder auch Leib und Blut des Herrn als das *προσφερόμενον* betrachtet wird, ist hier geradezu die Hauptfrage. Wenn man überzeugt ist, daß die Protestanten, die das erstere behaupten, Unrecht haben, so verdiente dieß eben eine specielle historisch kritische Nachweisung.*) —

Die Darbringung von Brod und Wein nach der Weise

---

*) Der Punkt, worauf es bei dieser historischen Untersuchung (bei welcher die schwierige Frage nach der disciplina arcani mit in Betracht zu ziehen ist) ankömmt, ist also dieser: ist es wirklich ursprünglicher Ritus der Kirche gewesen, daß außer jener Darbringung, welche vor der Consecration stattfand, deren Gegenstand die Erstlinge der irdischen Gaben Gottes sind, noch eine zweite Darbringung nach der Consecration geschah, deren Gegenstand die edelsten der himmlischen Gaben Gottes, der Leib und das Blut des Herrn, bilden? — War dieß wirklich der Fall, so ist dann weiter zu untersuchen, welche Bedeutung die älteste Kirche diesem Opfer des Leibes und Blutes Christi zuschrieb, und bei welcher Deutung dieser Ritus mit der heiligen Schrift und mit dem Briefe an die Hebräer in Einklang gesetzt werden kann? — Man vergleiche hierüber die Anmerkung am Schlusse dieser Vorlesung.

Melchisedeks kann nicht an sich ein Gott versöhnender Opferact sein. Sie war symbolische Handlung, durch welche nach altkirchlichem Begriff einmal dieß, daß die Gemeinde sich selbst zum Opfer darbringe, dann aber zugleich das einmal geschehene Opfer Christi dargestellt und vergegenwärtigt wurde. Nach alter Lehre, die in der griechischen Kirche sich erhalten hat, wird die Verwandlung der Elemente in die himmlischen Güter dem heiligen Geiste zugeschrieben und dieser in der Liturgie darum angefleht. Dieses Gebet ist die Epiklesis*). So hörten die von der Gemeinde dargebrachten Opfergaben auf, gewöhnliches Brod und gewöhnlicher Wein zu sein und wurden durch die Verwandlung geheiligt, wie der Mensch selbst, der den Leib des Herrn in sich aufnimmt, dadurch entsündigt und geheiligt wird. Von hieraus gelangte man nun ohne gewaltsame Umdeutung oder willkührliche Verwechselung sehr einfach dahin, den Leib und das Blut des Herrn als dasjenige zu betrachten, was der Priester oder die Gemeinde durch den Priester dem Vater opfert. Denn eine reale Gegenwart des Herrn im Mysterium, in Folge der Epiklesis und der Consecration hatte die Kirche von Anfang an geglaubt. Von Anfang an glaubte sie, daß nicht ein anderer Leib des Herrn auf dem Altar gegenwärtig sei, als der einst am Kreuz geopferte. Sie sah in der ganzen Feier nicht nur die Nachahmung, sondern die lebendigste

---

*) Diese ἐπίκλησις, die Anrufung des heiligen Geistes, auf daß er die Verwandlung der Elemente vollbringe, fehlt im Canon Missä. Es ist dieß aber ein sehr wesentlicher Mangel. Denn eben in Folge davon erscheint die Macht, die Verwandlung zu bewirken, als wohnend in dem Priester; gerade diese unermeßlich große Wundermacht, in deren Besitz er gedacht wird, begründet dann eine falsche Auffassung des Unterschieds zwischen ihm und der Gemeinde und trägt wesentlich zu dem Mißverstande bei, als wäre die Darbringung des eucharistischen Opfers eine Handlung des Priesters allein, während sie doch nur als eine Handlung der Gemeinde durch den Priester gefaßt werden darf.

und realste Vergegenwärtigung des einmal geschehenen Opfers Christi. Sie glaubte zu ihrer Entsündigung und Versöhnung mit Gott im heiligen Mahle denselben Leib zu empfangen, der für uns in den Tod gegeben ist — und dieser Glaube gründet sich auf Worte der heiligen Schrift. Hier schließt sich nun wie von selbst die Ueberzeugung an, daß das einst von Christus gebrachte Opfer, dessen Früchte im Abendmahl uns angeeignet werden, in dieser heiligsten Handlung sich fortsetze oder wiederhole. Ein Versöhnungsopfer in der Eucharistie nimmt auch die griechische Kirche an*), mit noch größerer Bestimmtheit spricht die römische Kirche im Zusammenhang mit der Transsubstantiation den Lehrsatz aus, daß Christus selbst in der Messe aufs neue geopfert werde.

Der Weg, den nun die katholischen Apologeten zur dogmatischen Vertheidigung dieses Satzes einschlagen, ist folgender. Sie suchen zu zeigen, daß mit der Transsubstantiation oder vielmehr schon mit der **realis praesentia** die Annahme des Meßopfers unmittelbar gegeben sei. Sie glauben durch Nachweisung dieses unauflöslichen Zusammenhangs zweierlei zu erreichen; erstens schließen sie daraus, daß die Kirche, zu jeder Zeit, wo sie die **realis praesentia** glaubte — das heißt aber zu allen Zeiten — auch das Meßopfer annahm, so daß jede Beweisstelle aus den Vätern für den ersteren Satz sich zugleich in eine Beweisstelle für den andern verwandelt. Zweitens glauben sie damit diejenigen Protestanten, welche die wirkliche Gegenwart festhalten, zur Anerkennung auch des Meßopfers zu nöthigen, oder widrigenfalls einer höchst willkührlichen und hartnäckigen Inconsequenz überführt zu haben.

---

*) Vgl. die Stellen aus griechischen Bekenntnissen bei Winer, comparative Darstellung u. s. w. 2. Aufl. 1837. S. 149. — Sie enthalten die Ausdrücke ἱλασμὸς, ἱλαστικὴ θυσία ὑπὲρ πάντων τῶν εὐσεβῶν, ζώντων τε καὶ τεθνεώτων.

Ist Christus in der Eucharistie schon vor dem Genusse gegenwärtig, so ist die Eucharistie schon an sich, abgesehen von der Ausspendung, ein Gegenstand, wie der Anbetung für die Gläubigen, so des Wohlgefallens für Gott. So argumentirt Bossuet*). In etwas anderer und, wie mir scheint, viel

*) Bossuet, in der exposition de la doctrine de l'église catholique (Paris 1755, pag. 184.): Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes qui représentent sa mort, c'est ce qu'opère sa consécration, et cette action réligieuse porte avec soi la réconnaissance de souveraineté de Dieu, en tant, que Jesus Christ présent y renouvelle et perpétue en quelque sorte la mémoire de son obéissance jusqu' à la mort de la croix: si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice.

On ne peut douter, que cette action, comme distincte de la manducation, ne soit d'elle même agréable à Dieu, et ne l'oblige à nous regarder d'un oeil plus propice, parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire que son Fils bien-aimé a soufferte pour les pécheurs: ou plutôt elle lui remet devant les yeux son Fils même sous les signes de cette mort, par la quelle il a été appaisé.

Tous les chrétiens confesseront, que la seule présence de Jésus-Christ est une manière d'intercession très puissante devant Dieu pour tout le genre humain, selon ce que dit l'Apôtre (Heb. 9, 24.) que Jésus Christ se présente et parait pour nous devant la face de Dieu cett.

C'est en ce sens que nous disons que Jesus Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'Eucharistie: c'est en cette manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus propice, est c'est pourquoi nous l'appelons propitiatoire cett. Nous consacrons toutes nos prières par cette divine offraude, et en présentant Jésus-Christ à Dieu nous apprenons en même temps a nous offrir à la Majesté Divine en lui et par lui comme des hosties vivantes.

das göttliche Wohlgefallen den Menschen zuwende. Also auch in der Eucharistie sei er nicht ohne diese Thätigkeit zu denken, und schon insofern wirke seine Gegenwart im Sacrament, sühnend, entsündigend für die Menschen, d. h. als Opfer. Aber Möhler glaubt noch weiter gehen zu müssen. Sein Herabsteigen zur Feier der Eucharistie — ein solches nimmt also die katholische Theologie an, die lutherische nicht, indem sie durch die **communicatio idiomatum** einer solchen Annahme, die von den Reformirten so sehr bekämpft wurde, überhoben ist — Christi Herabsteigen vom Himmel zur Feier der Eucharistie sei eine fortwährende Erniedrigung, die er sich auferlegt, — ein Gedanke, der mit der heiligen Schrift augenscheinlich nicht in Einklang steht — und insofern ein fortwährendes Opfer, oder der letzte Theil seiner großen, alle Momente seines vormaligen irdischen Lebens umfassenden Opferhandlung. Mit besonderer beachtenswertherer Weise sucht Möhler dasselbe zu zeigen. Ist der ganze Christus gegenwärtig, so ist er nothwendig als der sich selbst opfernde gegenwärtig. Man könnte hier dabei stehen bleiben, daß Christi ganze Thätigkeit eine fortwährende Darstellung seiner selbst vor dem Vater sei, durch welche er Sorgfalt wird von diesem Apologeten des Katholicismus das Wort: Wiederholung des Opfers, vermieden und statt dessen nur von einer Fortsetzung desselben gesprochen *).

Ich antworte auf diese ganze Beweisführung: allerdings

Um die Stärke der Argumentation zu bewähren, berufen sich die katholischen Theologen auf diejenigen Reformirten, welche meinten, nur durch Abläugnung der praesentia realis dem Meßopfer und der Anbetung der Hostie ausweichen zu können. Von solchen Gedanken ließen sich auch Melanchthon's Schüler leiten, als sie nach dem Tode Luther's seine Lehre aufgaben. Ihre Gründe findet Bossuet, der sie in der histoire des variations des églises protestantes l. VI. c. 37 darstellt, sehr überzeugend.

*) Vgl. Symbolik S. 300 — 308.

ist nach biblischer Lehre Christus auch seit seiner Erhöhung in den Himmel fortwährend als Priester thätig. Aber diese seine Thätigkeit als Paraklet oder Fürsprecher im Himmel, sein Erscheinen vor seinem Vater für seine Gläubigen wird von seinem Versöhnungsopfer auf Golgatha sehr bestimmt unterschieden. Es fällt diese Seite seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit in keinem Sinne unter den Begriff der Erniedrigung, wie sein einmaliges Opfer, das er auf Erden in seinem Tode vollbracht hat. Nicht auf Erden und als ein Erniedrigter, sondern eben nur im Himmel und im Zustand der Herrlichkeit bringt er seine Fürbitte vor den Vater. Auf Erden ist nicht mehr er, sondern sein heiliger Geist der Paraklet, der uns vertritt durch unaussprechliches Seufzen. Diese biblische Lehre läßt also keinen Raum für eine Fortsetzung der versöhnenden Opferhandlung Christi auf Erden übrig, wenigstens keine Möglichkeit, eine stets neue Erniedrigung des Erhöheten anzunehmen.

Allerdings ist der im Abendmahl gegenwärtige Christus derselbe, der sich einst in den Tod gegeben hat. Und er speiset uns mit dem, was er für uns zum Opfer gebracht und für das Leben der Welt dahingegeben hat. Die Bibel läßt keine spiritualistische Ansicht zu, welche etwa wie Origenes die Speisung im heiligen Mahle nur als eine Speisung durch das Wort betrachtete. Die ächt biblische Tradition ist vielmehr die, welche schon Ignatius, der älteste Zeuge nach dem N. Testament bezeugt, wenn er die Doketen bekämpft, welche nicht bekennen, *τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν* (ad Smyrnaeos c. 7.). Deswegen müssen wir das heilige Mahl als ein Opfermahl betrachten, weil eben dasjenige, was einst zum Opfer dargebracht wurde, uns zur Speise und zum Tranke gegeben wird. Die Auffassung der Eucharistie nicht als Opfer, aber als Opfermahl ist auch von den lutherischen Theologen wenigstens nie

verabsäumt worden; am entschiedensten hat Scheibel in seiner Schrift über das Abendmahl sie hervorgehoben. Sie liegt wirklich bei Paulus zu Grunde, wenn er (1. Cor. 10, 20 ff.) die Theilnahme am Tische des Herrn der Theilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden gegenüberstellt und den Kelch des Herrn mit dem Kelch der Dämonen vergleicht. Ein Opfermahl findet also auch hier statt, welches ein Opfer voraussetzt, aber nicht mit der gleichen Bestimmtheit folgt aus der Stelle, was das Tridentinum in ihr findet, daß die Eucharistie selbst ein wiederholtes Opfer sei *).

Dasselbe Buch des neuen Testaments, welches die fortwährende hohenpriesterliche Thätigkeit Jesu im Himmel bezeugt, der Brief an die Hebräer, enthält die gewaltigen Stellen über das eine Opfer Christi, welches ewiglich gilt, mit welchem er auf ewig vollendet hat die, welche geheiligt werden. Diese Aussagen stehen in Gegensatz zu dem alttestamentlichen Opfercultus und der immer wiederholten Darbringung der Versohnungsopfer, auf welche die hebräischen Christen zu verzichten sich nicht entschließen konnten. Wenn das Tridentinum sagt: Christus habe seiner Kirche, wie es die Natur der Menschen erfordert, ein sichtbares Opfer hinterlassen **) und ein neues sacerdotium an die Stelle des levitischen eingesetzt, so läßt

---

*) Sess. XXII. cap. 1. sub fin. Et haec quidem illa munda oblatio est — quam non obscure innuit Apostolus Paulus Corinthiis scribens, quum dicit, non posse eos, qui participatione mensae daemoniorum polluti sint, mensae Domini participes fieri, per mensam altare utrobique intelligens.

**) Sess. XXII, cap. 1. quia tamen per mortem sacerdotium ejus exstinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret — — corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo patri obtulit cett.

sich dieß nimmermehr mit dem Brief an die Hebräer vereinigen. Seine Aussagen, sowie das Wort: „es ist vollbracht," schließen jede Wiederholung des am Kreuze dargebrachten Opfers Christi aus. An die Stelle des levitischen Priesterthums mit seinen stets wiederholten unkräftigen Opfern tritt eine ewig gültige und ewig wirksame That Christi, nicht eine stets sich wiederholende Thätigkeit irdischer Opferpriester. —

Wir dürfen nicht unbeachtet lassen, wie die Theologen des Mittelalters und alle ihre Nachfolger sich mit den bekannten Stellen im Brief an die Hebräer in Einklang zu setzen suchen *). Sie nehmen bekanntlich, um ihrer Beweiskraft zu entgehen, die Unterscheidung des blutigen und unblutigen Opfers zu

---

*) Unter anderen **Bossuet, exposition de la doctrine de l'église catholique chap. 15. Si l'on prend le mot offrir, comme il est pris dans cette épître au sens qui emporte la mort actuelle de la victime [sacrificium cruentum] nous confesserons hautement, que Jésus-Christ n'est plus offert ni dans l'Eucharistie ni ailleurs. Mais comme ce même mot a une signification plus étendue dans les autres endroits de l'Ecriture cett.** — Bossuet meint demnach, nur das Stillschweigen des Briefs an die Hebräer über das Opfer der heil. Messe könnte man mit einigem Schein gegen die katholische Lehre anführen. Nun aber sei es unbillig, zu verlangen, daß die Kirche nur aus dieser Epistel ihre Belehrung über einen Gegenstand entnehme, **qui n'était point nécessaire au sujet de cette Epître.** Aber dieß ist eben die Frage. Die katholische Kirche sieht in den Opfern des alten Bundes ein Vorbild des eucharistischen Opfers. Der Brief an die Hebräer ist nun eben dazu bestimmt, zu zeigen, daß wir im neuen Bunde das Wesen desjenigen haben, was durch die Opfer des alten Bundes abgebildet war. Wo also, wenn nicht hier, war der rechte Ort für den Apostel, von dem Sühnopfer der Messe zu sprechen, wenn er ein solches kannte? wie kann man sagen, daß dieß seinem Gedankengang fern liege und für seine Beweisführung unnöthig gewesen sei? Soll das Opfer der Messe biblisch begründet werden, so muß es gerade aus dem Briefe an die Hebräer seine Begründung erhalten.

Hülfe. Jenes sei allerdings einmal geschehen, dieses werde wiederholt. Nur von dem **sacrificium cruentum** sei an jenen Stellen die Rede. Soll aber diese Erklärung dem Worte des Apostels nicht Gewalt anthun, so muß der Unterschied des **sacrificium cruentum** und **incruentum** in seiner ganzen Schärfe aufgefaßt werden. Es muß, mit andern Worten, das Opfer der Eucharistie einer ganz andern **species** von Opfern angehören, als das Versöhnungsopfer auf Golgatha, es kann keine demselben homogene Handlung, kein eigentliches Sühnopfer sein und es scheint demnach nichts übrig zu bleiben als die Rückkehr zu dem altchristlichen Begriff eines Dank- und Lobopfers, welches durch die Gegenwart Christi geheiligt und Gott wohlgefällig gemacht wird.

Wir müssen hier unterscheiden, was Christus im Verhältniß zu Gott und was er im Verhältniß zur Menschheit thut und wirkt. Die Versöhnung Gottes mit der Welt hat er durch sein Opfer am Kreuz ein für allemal vollendet. Nicht so die Versöhnung der Welt mit Gott. Aber alles, was er zur Entsündigung der Welt fortwährend wirkt, wirkt er in Kraft jenes einen Opfers. Dessen Früchte haben wir uns fort und fort anzueignen. Dieß geschieht im heiligen Abendmahl.

Wollte die katholische Kirche wirklich **nur dieß** sagen, dann könnte der Streit ein Ende gewinnen *). Wollten ande-

*) **Anton Günther**, der letzte Symboliker 1834, S. 250: „Wo„zu lärmt man von Kelchraub — und schweigt davon: dem „christlichen Volke das Opfer entwendet zu haben, als wenn es „einen andern Gottesdienst im Geschlechte gegeben habe und ge„ben könne, als das Opfer auf Golgatha, sei es nun in **vor**„**bildlicher** oder **nachbildlicher** Form." Hiemit ist eine Auffassung des eucharistischen Opfers angedeutet, der auch wir beistimmen können. Denn soll es nur **Nachbild** des großen Versöhnungsopfers sein, in dem Sinne, wie die alttestamentlichen Opfer ein **Vorbild** desselben waren, so ist es damit weder

rerseits wir in unseren Liturgieen und in unserer Andacht diese Wahrheit bestimmter festhalten, so würden auch wir der ganzen Fülle von Segnungen theilhaftig sein, deren sich der gläubige Katholik bei der Feier der Messe erfreut. Ihre Darstellung bei Möhler*) ist eine Darstellung aus Erfahrung. Wir würden uns ebenso reich fühlen, wenn wir Glauben und Andacht genug hätten, den ganzen Inhalt der Schriftwahrheit uns anzueignen, wenn zugleich unsere Abendmahlsliturgieen diesen Reichthum vollständiger entfalteten. Denn, von den modernen zu geschweigen, selbst die alterthümlichen sind zum Theil zu dürftig, und unsere Liturgiker sollten gerade hier darauf bedacht sein, in ihren Theorien und in ihren Versuchen zur Herstellung vollkommener Formen des Gottesdienstes über das Jahr 1517 hinaufzusteigen und von dem kirchlichen Alterthum zu lernen. Die Zeit muß kommen, wo der ganze alterthümliche Cultus

---

für eine Fortsetzung, noch für eine Wiederholung des Opfers am Kreuze erklärt — so wenig, als man die Vorbilder des alten Testaments im eigentlichen Verstande für einen Anfang oder für eine vorläufige Vollziehung des Opfers auf Golgatha erklären kann. Waren jene eine Vorausdarstellung des erlösenden Todes, so können, ja müssen wir in ähnlichem Sinne die Eucharistie als eine nachfolgende stets neue Repräsentation des einmal geschehenen erkennen. Würden wir Protestanten dieß in seiner ganzen Bedeutung festhalten, dann würde der harte Vorwurf, den Günther in obigen Worten ausspricht, uns nicht treffen. Das nachbildliche Opfer aber in anderem Sinne, im Sinne einer stets von neuem nöthigen Wiederholung der Thatsache selbst zu fassen — dieß verbietet uns eben Paulus im Briefe an die Hebräer.

*) Symbolik, 6. Aufl. S. 309. 310. — Es sollten von katholischer Seite die herrlichen Abendmahlslieder der lutherischen Kirche berücksichtigt werden. An ihnen könnten unsere katholischen Mitchristen inne werden, wie lebendig in vielen Gliedern unserer Confession der Glaube an die gnadenvolle Gegenwart des Herrn im Abendmahl gewesen ist und welche herrlichen Wirkungen er hervorgebracht hat und noch hervorbringen kann.

mit erneuerter Innigkeit und Erhabenheit wieder erstehen, und die Kirche der Zukunft in der Feier ihrer Mysterien und ihres Liebesmahls dieselben Erfahrungen machen wird, wie vor Zeiten die Kirche der Märtyrer *).

In der katholischen Kirche, wie sie gegenwärtig ist, finden wir die Feier des Mysteriums in ihrer urchristlichen Reinheit nicht. Von der Kelchentziehung, von dem Gebrauch einer dem Volke unverständlichen Sprache in der Feier des Mysteriums schweigen wir jetzt. Wir berücksichtigen nur noch die andern an das Meßopfer sich anknüpfenden Abirrungen: die Privatmesse, die Seelenmessen und die Darbringung des Meßopfers für zeitliche Anliegen. Ward einmal die Handlung des Priesters an sich, abgesehen von der Communion, als Versöhnungsopfer betrachtet, so ergaben sich diese weiteren Folgerungen von selbst.

---

*) Das heilige Mahl weist nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft. Es hat nicht nur mnemoneutische, sondern auch prophetische Bedeutung. Bei demselben haben wir nicht allein den Tod des Herrn zu verkündigen, „bis daß er kommt," wir haben auch der Zeit zu gedenken, wo er kommen wird, um sein heiliges Mahl mit den Seinen in neuer Weise zu feiern im Reiche der Herrlichkeit. Jede Abendmahlsfeier ist Vorbild und prophetische Anticipation des großen Hochzeitmahles, welches mit der Wiedererscheinung Christi der Kirche bereitet ist. Diese Bedeutung des Sacraments spricht sich in den Worten des Herrn aus: „ich werde nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken, bis daß ich es neu trinke im Reiche Gottes." Diese Worte sollten in keiner Abendmahlsliturgie fehlen. — Das Liebesmahl kann nicht wieder eingeführt werden, bis einst das Verhältniß der Kirche zur Welt wieder sein wird wie Anfangs, und dadurch auch die gleiche Innigkeit der Gläubigen wiederkehrt. Um so mehr bedürfen wir gegenwärtig eine vollständige und reiche Liturgie für die Feier der Eucharistie, welche selbst die Wiederaufnahme einzelner altchristlicher Elemente aus dem Canon Missä nicht verschmähen dürfte.

Unter der Privatmesse verstehen wir die, in welcher nur der Priester selbst communicirt, es kann nun aber noch unterschieden werden, ob dabei die Gemeinde gegenwärtig ist und geistig an der Communion Antheil nimmt, oder ob der Priester das Opfer ohne Anwesenheit der Gemeinde darbringt.

Die Privatmesse, insbesondere im ersteren Sinne, hat einen Anknüpfungspunkt im hohen Alterthum. Es ist die in den Zeiten der Verfolgung theilweise beobachtete Sitte, täglich oder doch alle Sonntage zu communiciren. Die häufige Theilnahme von Seiten der Gemeinde, welche hiebei stattfand, verschwand in den späteren Zeiten. Das große Lateranensische Concil mußte zum Gesetz machen, daß alle Christgläubigen mindestens einmal des Jahres, um die österliche Zeit zur Communion gingen. Die sonntägliche, ja tägliche Darbringung des Opfers aber, bei der der opfernde Priester selbst zu communiciren hat, blieb, und wurde so zur Privatmesse. Der Canon Missä, der auch bei ihr angewendet wird, setzt in allen seinen Theilen die Theilnahme der Gemeinde voraus. Das Tridentinum sagt über die von den Reformatoren, z. B. von Luther in seiner schrecklichen Schrift „vom Greuel der Stillmesse" so scharf angegriffene Privatmesse (**Sess. XXII, cap. 6.**):

„Zwar wünschte die heilige Synode, daß bei jeder Messe die „anwesenden Gläubigen nicht nur durch geistlichen, sondern „auch durch sacramentlichen Genuß an der Eucharistie Antheil „nähmen — doch verdammt sie deswegen, wenn dieß nicht „immer geschieht, keineswegs jene Messen, in denen der Priester allein sacramentlich communicirt, als unerlaubte Privat„messen (ut privatas et illicitas), sondern sie billigt und em„pfiehlt sie u. s. w." Von denjenigen Messen, bei welchen die Gemeinde nicht einmal gegenwärtig ist, um wenigstens geistlich zu communiciren, schweigt das Concil *); und immer

*) Was hat dieses Schweigen zu bedeuten? Die Beantwortung

noch haben wir die Frage an die katholische Kirche zu richten, warum sie, wenn sie wirklich wünscht, daß keine Messe ohne

dieser Frage ist nicht so ganz leicht. Man gibt gewöhnlich an, die missae solitariae (zu unterscheiden von den missae privatae) seien seit dem neunten Jahrhundert in den Klöstern vorgekommen, aber durch die Concilien verboten worden. Dieß muß wahrscheinlich von Messen verstanden werden, bei denen nicht nur keine Gemeinde gegenwärtig ist, sondern auch kein Ministrant, der die Stelle der Gemeinde vertreten könnte. Missae solitariae in diesem Sinne kommen also nicht vor und kamen auch zur Zeit des Concils von Trient nicht vor. Sie bedurften also nicht erst durch das Concil untersagt zu werden. Aber eine andere Bewandtniß hat es mit den Messen, bei deren Feier nur die Ministranten oder im Nothfall ein einzelner Ministrant gegenwärtig ist, aber keine Gemeinde. (Vgl. L. Aem. Richter, Kirchenrecht. 2. Aufl. S. 445.) Auch über diese schweigt das Concil, aber aus diesem Schweigen sind hier nicht dieselben Schlüsse zu ziehen, wie in Beziehung auf die missae solitariae im engsten Sinn. Denn die Rechtmäßigkeit solcher Messen, bei denen nicht einmal eine geistlich communicirende Gemeinde anwesend ist, wird auch von der neueren katholischen Kirche festgehalten. Die Synode von Pistoja (De euchar. §. 6.) hatte die participatio victimae für einen wesentlichen Theil des Opfers erklärt. Pius VI. verstand die Meinung der Synode (in der damnatio synodi Pistoriensis §. XXVIII.) dahin: sie gebe zu verstehen ad sacrificii essentiam deesse aliquid in eo sacrificio, quod peragatur sive nullo adstante, sive adstantibus qui nec sacramentaliter nec spiritualiter de victima participant, et quasi damnandae essent ut illicitae missae illae, in quibus solo sacerdote communicante nemo adsit, qui sive sacramentaliter, sive spiritualiter communicet. Diese Meinung nennt er falsa, erronea, de haeresi suspecta eamque sapiens. (Vgl. Canones et Decr. Conc. Trid. cett. L. 1842. ed. stereot. pag. 306.) Demgemäß vertheidigt nun auch wirklich der Jesuit Prof. Perrone (praelectiones theologicae vol. VI. ed. Lovaniensis 1841. pag. 308—312.) die Proposition: neque realis neque spiritualis victimae participatio ex parte populi est pars essentialis sacrificii; neque ullo sive divino sive ecclesiastico praecepto tenentur laici ad liturgicam communionem; non sunt proinde ut invalidae aut

Communion der Gemeinde gefeiert würde, von den Mitteln, welche ihr zu Gebote stehen, um den altchristlichen Ritus wiederherzustellen, keinen Gebrauch macht? Wir sehen, daß ungeachtet jener Erklärung der Väter von Trient die Kirche es ganz in der Ordnung findet, wenn der Gebrauch der Privatmessen in voller Ausdehnung fortbesteht und die Bischöfe nicht seine Einschränkung, sondern nur seine Vertheidigung sich angelegen sein lassen.

Auch die mehrfachen Beziehungen, welche der Feier der Messe auf die Entschlafenen und auf die Heiligen gegeben werden, haben Anknüpfungspunkte im hohen Alterthum. In dem Gebete, welches in den heiligsten Augenblicken bei der Feier des Geheimnisses gesprochen wurde, gedachte die alte Kirche nicht nur aller Gläubigen, die auf Erden leben, sondern auch derer, welche bereits in Christo entschlafen sind, ähnlich wie es noch jetzt im Canon Missä heißt: **memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum N. et N., qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur.** In ähnlicher Weise wird schon nach der Vorschrift der apostolischen Constitutionen *) das Opfer für alle Heiligen der Vorzeit mit

---

illicitae damnandae Missae illae, in quibus nemo sit, qui sive sacramentaliter, sive spiritualiter communicet. Die Mittheilung seiner Argumente, und wie er sich mit dem Beschlusse von Trient zurechtfindet, würde zu weit führen.

*) Constitutiones Apostolorum l. VIII. c. 12: *ἔτι προσφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπὸ αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων, πατριαρχῶν, προφητῶν κ. τ. λ. ὧν ἀυτὸς ἐπίστασαι τὰ ὀνόματα.* Vgl. Rheinwald, kirchliche Archäologie, 1830, S. 486. Ueber den ursprünglichen, mit der heiligen Schrift vollkommen vereinbaren Sinn dieses Gebetes für die Entschlafenen vergleiche man die Anmerkung gegen Ende der achtundzwanzigsten Vorlesung.

besonderer Hervorhebung der Märtyrer und Confessoren dargebracht. Unter den Entschlafenen wurde dann in einzelnen Gemeinden einzelner Märtyrer mit Namen gedacht.

Hiezu kömmt nun noch das zweite. Wir wissen aus Tertullian, daß schon zu seiner Zeit einzelne Gläubige am Todestage der Ihrigen auch im Namen der Entschlafenen Gaben zur Kirche brachten, welche dem heiligen Gebrauch bestimmt waren, daß man insofern für einzelne Entschlafene das heilige Opfer feierte.

Auch hiemit sind nun im Laufe der Zeit unvermerkt Veränderungen eingetreten. An die Stelle der Fürbitte für die Märtyrer trat ein Ausdruck der Verehrung für dieselben und eine Berufung auf ihre Verdienste, wie es im Canon Missä zu finden ist. Dann wurden am Gedächtnißtage der Heiligen Messen zu Ehren derselben gelesen. Den Mißverstand, als würde in diesen **missis in honorem sanctorum** das Opfer den Heiligen dargebracht, hat das Tridentinum zurückgewiesen. **(Sess. XXII, cap. 3.)**

Die Darbringung des Opfers für einzelne Entschlafene bildete sich zu den Seelenmessen (**missae pro defunctis**) aus, in welchen die Bestimmung der Eucharistie, Communion zu sein, am meisten verschwindet. Die Lehre vom Fegfeuer trat hinzu, und jener unselige Mechanismus bezahlter Seelenmessen bildete sich aus, der ein Grund so vielfältigen und gerechten Anstoßes geworden ist *). —

Es ist überhaupt räthselhaft, warum dem Meßopfer, wenn sich in ihm Christus selbst dem Vater darbringt, eine so beschränkte Kraft zugeschrieben wird. Man nennt es **sacrificium impetratorium** und man sollte nun nach den oben dargelegten

*) Das Tridentinum gebietet den Bischöfen, bei der Feier der Messen zu beseitigen: **quae a simoniaca labe vel certe a turpi quaestu non longe absunt. Sess. XXII. decret. de observandis et evitandis in celebratione missae.**

Begründungsversuchen erwarten, daß jede einzelne Feier dieses Opfers den Menschen einen unermeßlichen Reichthum göttlicher Gnaden zuwende. Wie es kömmt, daß die Wirkung doch nur eine so beschränkte ist, darüber weiß auch Bellarmin keinen Aufschluß zu geben *). Nun wird eine Darbringung des Opfers auch für zeitliche Angelegenheiten und in Fällen eines irdischen Verlustes gestattet und empfohlen, und diese sind in der Wirklichkeit oft geringfügig genug. Hieraus entspringt aber geradezu, indem die Opferhandlung zu unendlich kleiner Bedeutung herabsinkt, eine Herabwürdigung Christi, eine Herabwürdigung Gottes, die nicht größer sein könnte. Den höchsten Gipfel erreicht dieß Verfahren, wenn Geistliche sich dazu verstehehen, gegen die Entrichtung der feststehenden Gebühren eine Messe füe einen Zweck zu lesen, der ihnen nicht einmal angegeben wird; ich weiß, daß dieß in Rom selbst vorkömmt, daß derjenige, der eine Messe lesen läßt, sich den Zweck, den er dabei im Sinne hat, vorbehält; es genügt, wenn er angibt, die Messe solle nach seiner Intention gelesen werden (**dopo la mia intenzione**).

Vergegenwärtigen wir uns dieß mechanische Opferwesen in seiner vollen Ausbildung, die zwar in der Theorie nicht gebilligt, aber in der Praxis geschont wird, so müssen wir über die entsetzliche Carricatur des Allerheiligsten staunen, welche sich uns hier darstellt. Denn das Allerheiligste ist es wirklich, woran sich diese Mißbräuche knüpfen. Wir erkennen das Mysterium göttlicher Liebe in der Feier der Eucharistie; wir glauben, daß der Sohn Gottes in ihr wahrhaftig gegenwärtig ist und mit uns als unser Versöhner sich vereinigt. Aber je heiliger uns sein Mysterium ist, mit desto energischerem Unwillen müssen wir uns von dem Gebrauche abwenden, den sich die katholische Kirche von eben diesem Mysterium zu machen erlaubt.

*) Vgl. Baur, Gegensatz des Kath. und Protest. 2. Aufl. S. 406.

Wenn in Mitten der katholischen Kirche Atheismus, Ekel vor dem Christenthum und Blasphemie gegen seine heiligsten Geheimnisse sich erzeugt hat und noch erzeugt, so ist eine der gewichtigsten Veranlassungen in den Mißbräuchen mit der Messe zu suchen. Warum macht die Kirche nicht Ernst mit ihrer Abschaffung? wie darf sie sagen, es fehle ihr die Macht dazu? Erst wenn sie ihr schweres Unrecht erkennt, wenn sie die große Gewalt, die ihr gegeben ist, dazu angewendet haben wird, der Entweihung des Allerheiligsten zu steuern, dann, und nur dann wird sie auf unser Vertrauen Anspruch machen dürfen. Dann wird es möglich sein, auch über die versöhnende Kraft der Gegenwart Christi im heiligen Mahl uns mit ihr zu verständigen, und der wahrhaft fromme Wunsch der Kirchenversammlung wird zur Wahrheit werden können, den sie mit den Worten ausspricht (**Sess. XIII, cap. 8.**): **Demum autem paterno affectu admonet sancta synodus, hortatur, rogat et obsecrat per viscera misericordiae Dei nostri, ut omnes et singuli, qui Christiano nomine censentur, in hoc unitatis signo, in hoc vinculo caritatis, in hoc concordiae symbolo jam tandem aliquando conveniant et concordent** *).

---

*) Die Auseinandersetzungen, welche in dieser Vorlesung über das eucharistische Opfer gegeben werden, sind bei dem zweiten Erscheinen dieses Buches im Wesentlichen unverändert gelassen worden, wie sie in der ersten Ausgabe enthalten waren. Indessen ist dem Verfasser klar geworden, daß sie eine Ergänzung verlangen, und er glaubt mit der Ueberzeugung nicht zurückhalten zu dürfen, daß in der Anerkennung der Schriftgemäßheit des eucharistischen Opfers noch weiter gegangen werden muß als es hier geschehen. In Erwartung, daß an einem anderen Orte Gelegenheit zu einer vollständigeren Erörterung sich darbieten wird, soll jedoch hier nur das Nöthigste ausgesprochen werden. — Bereits oben in der Anmerkung zu S. 278 wurde angedeutet, wie sehr es statthaft und mit der heiligen Schrift vereinbar ist, wenn nach altchristlichem Ritus die Gemeinde

nach der Consecration die himmlischen Gaben, die köstlichsten die sie von Gott empfangen hat und empfangen kann, nämlich den Leib und das Blut ihres Herrn, dankend dem Vater darbringt ehe denn sie dieselben als Speise des Lebens genießt. Mit dieser Darbringung verbindet sie, auf das einmalige Versöhnungsopfer und auf die wahre Gegenwart ihres Erlösers sich stützend, ihre Gebete und Fürbitten für alle Anliegen der ganzen christlichen Kirche, für die Lebenden und für die Entschlafenen, welche der Auferstehung harren. Dieß war die reine, altchristliche Auffassung des eucharistischen Opfers, und das Opfer in diesem Sinne vereinigt sich allerdings mit dem Inhalte des Briefes an die Hebräer, ja es findet gerade in der Lehre von dem fortwährenden himmlischen Priesterthum Christi seine Begründung. Die Kirche, indem sie das Opfer in diesem Sinne feiert, wiederholt damit keineswegs das Versöhnungsopfer, das auf Golgatha gebracht worden. Noch weniger denkt sie dabei an eine erneuerte oder fortwährende Erniedrigung ihres erhöheten Hauptes. Auch setzt sie mit nichten ein irdisches Opfer und irdisches Priesterthum an die Stelle des priesterlichen Wirkens Christi im Himmel. Sondern sie betrachtet diese ganze heilige Handlung als einen Theil der priesterlichen Thätigkeit des erhöheten Christus selbst. Sie ahmt auf Erden nach, was Er im Allerheiligsten des Himmels thut; dieß könnte allerdings als ein Versuch, das Wirken Christi im Himmel durch eine irdische Handlung zu ergänzen, und somit als eine Beeinträchtigung des Hohenpriesterthums Christi erscheinen. Aber es scheint nur so, und dieses letzte Bedenken löst sich auf, wenn man erkennt, daß der Vorhang, der das Allerheiligste vom Heiligthum trennte, zerrissen, daß somit für die Kirche Christi in dieser ihrer heiligsten Handlung die Schranke zwischen Himmel und Erde aufgehoben ist. So ist es denn der verklärte Erlöser selbst, dessen priesterliches Wirken wir in dem eucharistischen Opfer zu erkennen haben. Diese Handlung seiner Kirche ist seine eigene fortwährende That; sie ist ein Theil und zwar ein wesentlicher Theil seiner Selbstdarstellung vor dem Vater, von welcher der Apostel im Brief an die Hebräer redet. — Dieß ist die überaus heilige, zarte und nur einem geheiligten Sinne faßbare Wahrheit, welche der katholischen Lehre vom Meßopfer zu Grunde liegt. Es bedarf jetzt keiner weiteren Auseinandersetzung, welchen Entstellungen sie dort unterliegt, und wie sehr sich diese Theorie von der gewöhnlichen römisch-katholischen Auffassung immer noch unterscheidet. Nur eines sei hierüber noch

bemerkt. Indem die Gemeinde mit Christo im Allerheiligsten erscheint, so muß sie dieß im Bewußtsein ihrer Einheit mit der ganzen Kirche thun und ihre Gebete für die Anliegen der gesammten Christenheit, ihre Fürbitten für die Lebenden und für die entschlafenen Heiligen vor Gott bringen. Nie darf für eine einzelne Seele oder für ein einzelnes Anliegen die eucharistische Opferhandlung vollbracht werden.

Dreiunddreißigste Vorlesung.

5. Die letzte Oelung. Ursprünglicher Sinn der Handlung. — 6. Das Priesterthum. Die Hierarchie gegenüber der protestantischen Kirchenverfassung. Der Cölibat. — 7. Die Ehe und ihre Unauflöslichkeit.

Es sind nur wenige Worte, die wir über dasjenige Sacrament zu sagen haben, welches nach katholischer Lehre als heilige Handlung am Ende des menschlichen Lebens steht. Die Lehre von der letzten Oelung ist unter eine allgemeine Bemerkung zu subsumiren, welche wir schon mehr als einmal ausgesprochen haben. Hier tritt ihre Wahrheit ganz besonders an's Licht. Die Handlung, die am Anfang der Kirche mit einer wunderbaren Wirkung verbunden war, war es später nicht mehr. An die Stelle der leiblichen Heilung wurde dann als Zweck der Handlung die Mittheilung einer inneren Gnade gesetzt. Diese erscheint jetzt als das erste, die Genesung des Kranken durch die Salbung als etwas ganz accessorisches. Am Anfang war die Wirkung auf das Innere nicht ausgeschlossen; „und wenn er, der Kranke, Sünden gethan hat, so werden „sie ihm vergeben werden" — so heißt es bei Jacobus (5,15). Aber wie die Krankheit in den Fällen, an welche Jacobus denkt, als Folge bestimmter Sünden anzusehen ist, so soll eben in der Aufhebung der Krankheit die eingetretene Vergebung dieser Sünden sich offenbaren.

In der griechischen Kirche hat bekanntlich die alterthümliche Bestimmung dieser mit Gebet verbundenen Unction (εὐχέλαιον) sich reiner erhalten, als in der abendländischen. In jener wird

sie nicht erst den Sterbenden, in Verbindung mit dem Viaticum, ertheilt, sondern schon ehe Todesgefahr eintritt, den Kranken gewährt; in der abendländisch-katholischen Kirche ist der heiligen Handlung dagegen die ausschließliche Bestimmung gegeben, da erst einzutreten, wo nach menschlichem Ermessen nur noch der Tod zu erwarten steht.

Die protestantische Kirche hat den Gebrauch, dessen ursprüngliche Wirkung sie nicht mehr eintreten sah, fallen lassen. Aber hier könnte man fragen: wer gab ihr das Recht dazu? warum hatte sie nicht Glauben genug, die Wiederkehr dieser ursprünglichen Wirkung zu erwarten? Ich glaube, die Meinung, welche Bengel in seinem Gnomon zu der bekannten Stelle des Jacobus ausspricht, verdient Beachtung: gerade an diesem, wirklich von Christus angeordneten Ritus hätte sich das wunderbare Charisma der Heilungen in der Kirche durch alle Zeiten erhalten sollen, wie es sich wirklich in Verbindung mit demselben länger als alle andern Wunderkräfte erhalten hat. Nur durch Mangel an Glauben und den allgemeinen Verfall der kirchlichen Reinheit ist es verloren gegangen *). Der Glaube

*) Ich kann mich nicht enthalten, die ganze Stelle hier mitzutheilen: (im Gnomon zu Jacob. 5, 14, ed. 1742 pag. 1000) Quod Christus apostolis commiserat Marc. 6, 13, id deinceps in ecclesia continuatum est, etiam post apostolorum tempora: atque hoc ipsum charisma, maxime simplex, conspicuum et salutare ex omnibus unum diutissime duravit. Exemplum vide in Macarii op. pag. 272. Testimoniumque illustre habet Ephraim Syrus *συμβουλ. ος ἐὰν οἰκονομίαν πληρῶν ἀλείφῃς ἐλαίῳ τὸν κάμνοντα κ. τ. λ.* Immo divinitus eo consilio datum fuisse videtur, ut semper maneret in ecclesia, tanquam specimen ceterorum; sicut portio Mannae fuit specimen miraculi antiqui. Certe presbyteris, ministris ordinariis Jacobus administrationem hujus olei adscribit. Erat haec ecclesiae summa facultas medica, ut juridicam ejusdem habemus 1. Cor. 5. Beata simplicitas!

aber kann und muß seiner Zeit das Verlorene wieder herstellen. Bei dem jetzigen Zustande der Kirche ist die Möglichkeit einer solchen Herstellung freilich noch nicht vorhanden. Vielleicht nicht einmal in kleineren Kreisen, die durch ein inniges Gemeindeleben verbunden sind, ist eine Wiedererneuerung dieses apostolischen Gebrauches ausführbar. Wenn nicht die Kirche in ganz besonderer Weise auf die Wiederherstellung hingewiesen und zu derselben befähigt wird, würde durch jeden dahin zielenden Versuch nur ein erzwungener und ganz unfruchtbarer Formalismus zu Stande kommen.

Wir haben uns jetzt nur noch über die beiden Sacramente der Priesterweihe und der Ehe zu erklären; wir werden bei der Erörterung des ersteren nicht umhin können, einiges Allgemeinere über Hierarchie und ihr Verhältniß zur protestantischen Kirchenverfassung, so wie über den dem katholischen Priesterstande auferlegten Cölibat zu sagen.

Der Begriff des Priesters und des Priesterthums kann im engern und im weiteren Sinne genommen werden. Im engsten und eigentlichsten Sinne nimmt ihn die katholische Kirche, wenn sie den priesterlichen Charakter sucht: in der Macht, darzubringen das Sühnopfer für Lebendige und Todte. Denn mit diesen Worten wird der Priester ordinirt: **accipe potestatem offe-**

---

intermissa vel amissa per *ἀπιστίαν*. Nam quod ecclesia Latina unctionem extremam, Graeca *εὐχέλαιον* habent, multo minorem huic *μυστηρίῳ* sive sacramento, ut illae appellant, efficaciam ad sanitatem corporis experientia cogente tribuunt, quam ritui apostolico Jacobus. Nervose Whitakerus contra Duraeum: „oleo utantur, qui possunt aegrotis sanitatem precibus impetrare; qui non possunt, abstineant inani symbolo.“ Ob das letztere, was die Reformatoren gethan haben, berechtigt gewesen, ist freilich noch die Frage, denn man könnte sagen, daß das Symbol in Erwartung einer Wiederkehr der dadurch bedeuteten Geisteswirkung hätte fortbestehen sollen.

rendi sacrificium pro vivis et mortuis. Mit dem sichtbaren Opfer der Eucharistie ist nach katholischem Begriff auch ein neues **visibile et externum sacerdotium** gegeben, in welches das Priesterthum des alten Bundes übergegangen *). Die Reformation mußte natürlich das eine zugleich mit dem andern läugnen. Aber damit hatte sie nicht nöthig, jeden unterscheidenden priesterlichen Charakter des geistlichen Standes zu verwerfen. Denn in weiterer Bedeutung können wir denjenigen einen Priester nennen, der vor andern den Beruf hat, für seine Brüder zu beten und ein Organ zur Mittheilung göttlicher Gnaden an die Gemeinde zu werden. Sind einzelne dazu bestimmt, in Wort und Sacrament die göttlichen Segnungen auszuspenden, so kann man diese Bestimmung, durch welche sie sich von den Layen unterscheiden, allerdings eine priesterliche nennen. So hat Claus Harms in seiner unschätzbaren Pastoraltheologie die liturgischen Funktionen unter dem Gesichtspunkt priesterlicher Handlungen dargestellt. Wenn die ganze Kirche ein königliches Priesterthum genannt wird, 1 Petr. 2, 9, so ist damit das Dasein eines besondern Priesterstandes in ihr nicht undenkbar gemacht, denn wir haben uns nur zu erinnern, daß dort nur diejenigen Benennungen auf die Christenheit übergetragen werden, welche im alten Testament dem Volke des Bundes, unbeschadet des in seiner Mitte bestehenden besonderen aaronischen Priesterthums gegeben wurden. Exod. 19, 6.

Es ist protestantische Lehre, daß jeder Christ als solcher d. i. vermöge seiner Taufe die innere Befähigung zu den priesterlichen Handlungen, z. B. zur Ausspendung der Sacra-

*) **Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 1. Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Quum igitur in novo testamento sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacrificium, in quod vetus translatum est.**

mente, aber daß nicht jeder den Beruf dazu habe. Es ist übertriebene Beschuldigung, wenn man angibt, Luther habe geradezu die Taufe an die Stelle der Ordination gesetzt und erklärt, daß diese durch jene überflüssig gemacht sei. Auch die katholische Kirche erkennt, daß im Falle der Noth jeder Christ die Macht hat zu taufen, — aber freilich nicht zu absolviren und zu consecriren. Die Macht hiezu ist es insbesondere, was den in der Priesterweihe imprimirten **character indelebilis** bilden soll.

Im apostolischen Zeitalter stimmte das Amt, welches dem Einzelnen angewiesen wurde, mit der Gabe, die er empfieng überein. So sollte sich allzeit die Berufung nach der Wahrnehmung der vorhandenen natürlichen und geistlichen Fähigkeiten richten, oder mit der Ertheilung von Charismen coincidiren, jedenfalls auf gewisse Erkenntniß des göttlichen Willens sich gründen. Wir wissen aber, daß dieses allein richtige Verhältniß, welches zum vollkommenen Zustand der Kirche erforderlich wäre, dermalen in der protestantischen Kirche so wenig besteht als in der katholischen. Nur daß die katholische ungeachtet des eingetretenen Verlustes die innere Wirklichkeit der Geistesgaben dennoch zu haben behauptet. Wir wissen von der Macht der Apostel, durch Handauflegung den heiligen Geist mitzutheilen und von dem apostolischen Gebrauch, durch solche Handauflegung die Vorsteher der Gemeinden zu weihen. Auf die Bischöfe soll dieses Recht und die Macht der Ordination übergegangen sein. Da aber auch hier die Erfahrung widerspricht, indem jene Gaben sich nicht mehr zeigen, die im Anfang da waren, substituirt die katholische Lehre denselben eine innere Befähigung zum Priesterthum, welche von dem moralischen Zustande des Priesters unabhängig gedacht wird.

Gewiß unterscheidet auch die heilige Schrift von den wiedergebärenden und heiligenden Wirkungen des Geistes noch andere Gaben, und diese eben sind es, welche als Befähigung zu einem Amt in der Gemeinde ertheilt wurden. Aber ihre Er-

theilung hat das Vorhandensein der Wiedergeburt und der heiligenden Geisteswirkung zur Voraussetzung. Die katholische Kirche dagegen nimmt eine dem Priester ertheilte **gratia** an, welche **gratis data**, aber nicht **gratum faciens** ist, also eine Qualification zu priesterlichen Funktionen, welche sich auch ganz unabhängig von dem sittlichen Zustand des Priesters erhält, auch mit der Herrschaft der Sünde zusammenbestehen kann, dem Mißbrauche und dem **peccatum mortale** nicht weicht, sondern ungeachtet desselben fortbesteht. Allerdings kennt auch das neue Testament ein Fortbestehen der Charismen, wenn die Liebe verloren ist, aber dieß ist mit dieser priesterlichen Gewalt nicht identisch, und in dem Maaße als die Liebe weicht, tritt auch die Gefahr der Ausartung und des Verlustes jener Gnadengaben ein.

Die katholische Lehre von der **gratia gratis data** reflectirt sich in dem, was manche lutherische Theologen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert unter der „Amtsgnade" verstanden. Im Streite gegen die Pietisten wurde diese Ansicht vertheidigt, daß ein Unwiedergeborener ebenso eine wahre Theologie besitzen und in seinem geistlichen Amte eben so segensreich wirken könne, als ein Wiedergeborener — eine Lehre, die natürlich noch weit weniger biblisch ist, als die katholische Theorie vom **character indelebilis**, den die Priesterweihe mittheilt.

In diesem Begriff liegt etwas mechanisches, das dem ursprünglichen Christenthum fremd ist. Auch dem gottlosen Priester wohnt die verborgene Fähigkeit inne, durch die Consecration das Brod in den Leib des Herrn zu verwandeln *). Es ist dieß eine Eigenthümlichkeit der katholischen Lehre, durch welche sie Vorstellungen veranlaßt, die auf einen gewissen Magismus füh-

---

*) Das Irrige in dieser Auffassung hängt mit dem oben bemerkten Umstand zusammen, daß die römisch-katholische Kirche die Wirkung des heiligen Geistes bei der Consecration und die Bedeutung der ἐκκλησις verkennt. Vgl. die einunddreißigste Vorlesung.

ren. Solche Vorstellungen bilden aber eben die Basis der ganzen Lehre von der Hierarchie. In ihnen wurzelt nun zugleich der Irrthum dieser Lehre. Wie viel **ordines** angenommen werden mögen, darauf kommt es dann weniger an, wenn auch nur **ein ordo** in dieser Weise und in diesem Sinne angenommen wird, so ist eine Art der Wirkung und Transmission des heiligen Geistes angenommen, die das neue Testament nicht anerkennt.

Die katholische Hierarchie besteht bekanntlich in den sieben **ordines**, und man behauptet, daß ihre Unterscheidung und Abstufung auf göttlichem Rechte beruhe, indem sie theils von der Einsetzung Christi, theils von der Anordnung der Apostel sich herschreibe*). Die Thätigkeit der vier **ordines minores** ist sehr zurückgetreten. Diese niederen Weihen, so wie die Weihe zum Diaconat werden gewöhnlich kurz vor der Priesterweihe, eben nur als Vorstufen für dieselbe ertheilt. Dann tritt aber der Unterschied zwischen Presbyter und Bischof in seiner großen Bedeutung hervor. Er ist so groß, daß die höheren Stellungen in der Hierarchie, vom Erzbischof bis hinauf zum Pabste, insofern als sie sämmtlich dem **ordo episcopalis** angehören, unter sich durch einen weit geringeren innern Abstand getrennt werden als derjenige, der zwischen Bischof und Presbyter besteht.

Die Bischöfe gelten als Nachfolger der Apostel; aber nicht so, daß nicht auch ein Theil der den Aposteln übertragenen Gewalt in den Presbytern wohnte. Denn die Macht, welche die Apostel in sich vereinigten, erscheint in der Hierarchie mannigfach vertheilt und abgestuft.

Daß nun diese Abstufung eine göttlich nothwendige sei, dieß läugneten die Reformatoren. Sie gingen nun aber in der Durchführung des Grundsatzes, daß vor Gott und nach göttlichem

---

*) Im **Concil. Trid. Sess. XXIII**, cap. 2 de septem ordinibus, vgl. mit can. 2 ist die Behauptung, daß auch die **ordines minores** auf Christi eigener Einsetzung beruhen, wohl mit Absicht vermieden.

Rechte alle Diener des Wortes wesentlich gleich seien, mehr oder weniger consequent zu Werke. Wir können hier vier Stufen unterscheiden. Die consequenteste Durchführung der von den Reformatoren behaupteten Gleichheit ist im presbyterianischen System gegeben. Wie die einzelne Gemeinde von dem Geistlichen in Verbindung mit dem aus Laien zusammengesetzten Presbyterium geleitet wird, so werden die Angelegenheiten einer ganzen Provinzial- oder Landeskirche durch eine Synode entschieden, welche ihren Vorsitzer als **primus inter pares** sich selbst zu wählen hat; auf ihr sind nicht nur die Geistlichen, sondern auch die Laien repräsentirt.

Die zweite Form ist die der consistorialen Verfassung, welche sich bereits in etwas wieder der monarchischen Leitung der Kirche annähert. Die bischöflichen Rechte gelten in den meisten lutherischen Landeskirchen Deutschlands als zurückgefallen an den Landesherrn, von welchem sie durch Consistorien ausgeübt werden. Diese ganze Einrichtung kann und darf nur als eine interimistische angesehen werden. Der Gedanke, daß eine Wiederherstellung des Episcopats wünschenswerth wäre, liegt ihr zu Grunde, nur daß der Vorrang des Bischofs vor den Pfarrern nach lutherischem Begriff auf eine menschliche, wenn auch noch so heilsame Anordnung zurückzuführen ist. Anfangs war, wie wir schon einmal erwähnten, nach lutherischem Kirchenrecht die Befugniß der eigentlichen Excommunication, eines der bischöflichen Privilegien, jedem Geistlichen zuerkannt, erst eingetretene Mißbräuche veranlaßten es, daß auch dieses Recht dem Consistorium anheimgegeben wurde.

Die dritte Form finden wir in der lutherischen Kirche der nordischen Reiche, wo eine Art von Episcopat geblieben ist; das sich jedoch im Wesen von demjenigen, was in Deutschland die Superintendenten, in der Schweiz die Antistites sind, wenig unterscheidet. Die apostolische Succession der Bischöfe in Schweden, Norwegen und Dänemark ist im Reformationszeitalter unter-

brochen worden; nur der Bischof von Abo in Finnland soll im Stande sein, die seinige nachzuweisen*).

Die vierte Verfassungsform endlich, der katholischen und altkirchlichen die nächste, ist die der englischen Episcopalkirche. Die Bischöfe sind dort in ihren alten Rechten geblieben, und an diese Thatsache haben sich später, im siebzehnten Jahrhundert und wieder in jetziger Zeit Theorieen angeknüpft, an welche im sechzehnten Jahrhundert bei der Beibehaltung der bischöflichen Verfassung vielleicht Niemand gedacht hat. Ueberdieß ist es noch eine sehr problematische Frage der historischen Forschung, ob nicht auch in England die Legitimität der Nachfolge durch unrechtmäßige Ordination unterbrochen worden ist. Wie dem auch sei, jetzt mehr noch als in irgend einer früheren Zeit, hält die Mehrzahl der englischen Bischöfe darauf, daß sie ihre Prärogativen nach göttlichem Recht besäßen und ihre geistliche Gewalt von den Aposteln ableiten könnten, ebenso wie die Bischöfe der alten Kirchen des Orients und des Occidents.

Nach dieser kurzen Erinnerung an die verschiedenen Gestalten, welche die Hierarchie in der Kirchenverfassung der Protestanten angenommen hat, blicken wir auf das neue Testament und die apostolische Zeit zurück, um uns, so weit es hier in der Kürze möglich ist, ein Urtheil über diese mannigfaltigen Unterschiedenheiten zu bilden.

Wie wir eine wesentliche Gleichheit der Christen vor Gott im neuen Testament ausgesprochen finden, so ist auch von göttlich geordneten Abstufungen unter denen, welche das Amt der Hirten und Lehrer verwalten, nicht ausdrücklich die Rede. Die Hirten und Lehrer werden wenigstens in der classischen Stelle Ephes. 4, 11 als eine Kategorie betrachtet**) und von den Aposteln, so wie

*) Auch die Bischöfe der Herrnhuther behaupten eine durch die Bischöfe der mährischen Brüder vermittelte apostolische Succession zu haben, doch ohne so große Ansprüche darauf zu gründen, als es bei den englischen Bischöfen gewöhnlich der Fall ist.

**) Daneben läßt sich im neuen Testament der Unterschied der

von den Propheten und den Evangelisten unterschieden. Ueber den Hirten und Lehrern der einzelnen Gemeinde stehen die Apostel und, wie wir am Beispiel des Timotheus und Titus sehen, andere Männer von apostelähnlicher Stellung und Macht, Timotheus aber wird in dieser Stellung nicht als Bischof bezeichnet, sondern als Evangelist. Er sowohl als Titus war nicht, wie es nach altem Kirchenrecht mit den Bischöfen der Fall ist, an eine bestimmte Diöcese — die von Ephesus, oder die von Creta — gebunden.

Die Namen Bischof und Presbyter stehen im neuen Testa-

ἐπισκοποῦντες und der διακονοῦντες allerdings sehr bestimmt festhalten. Die Bischöfe oder Hirten der Gemeinde werden ihr von Aposteln gesetzt und ordinirt, nachdem sie durch das Wort der Propheten berufen worden. Die Diaconen dagegen werden nach Act. 6 von der Gemeinde gewählt. Insofern kann man sagen, daß bei jenen die Berufung in's Amt von oben, bei diesen von unten ausgeht, und weder das hierarchische Prinzip noch das demokratische hat in der Besetzung der Kirchenämter die Herrschaft, vielmehr fand ein Zusammenwirken zweier von den entgegengesetzten Punkten ausgehenden und sich begegnenden Thätigkeiten statt. — Das Diaconenamt, zu dessen Pflichten auch die Predigt gehört, wie man an Philippus und Stephanus sieht, trat nun aber in der katholischen Kirche immer mehr zurück, während das priesterliche Amt sich immer mehr erweiterte und endlich zur ausschließlichen Herrschaft erhob. Mit dem Verschwinden des Diaconenamts ward nun auch die Betheiligung der Gemeinde an der Besetzung der Kirchenämter geschmälert und die Reformation war die Zurückforderung des entrissenen Rechts der Gemeinde und die Herstellung des Predigtamts in seinem Unterschied vom Priesterthum. Aber freilich nicht nur in seinem Unterschied, sondern auch im Gegensatz gegen dasselbe. War in der katholischen Kirche durch das hierarchische Princip das Diaconat unterdrückt worden, so ward in einem großen Theil der protestantischen Kirche das demokratische Prinzip zur Alleinherrschaft erhoben und jegliches Priesterthum aus Grundsatz verneint.

ment noch nicht in dem Verhältniß, welches ihnen das spätere Kirchenrecht vom zweiten Jahrhundert an gibt. Aber es ist auch nicht richtig, wenn man behauptet, sie seien völlig synonym. Vielmehr scheinen mir diejenigen Recht zu haben, welche behaupten, daß zuvörderst ἐπισκοπεῖν und διακονεῖν, ἐπίσκοπος und διάκονος sich auf die zwei Thätigkeiten beziehen, welche zum geordneten Zustand eines jeden Gemeinwesens von Anfang an als nöthig erkannt wurden. Die ἐπισκοποῦντες hatten die Seelsorge und die Spendung der Sacramente, die διακονοῦντες die Pflege der Armen auf sich, gemeinschaftlich war ihnen die Aufgabe der Lehre und Predigt. Die einen und die andern zusammengenommen hatten den gemeinsamen Ehrennamen πρεσβύτεροι. Dieß, so scheint es mir, geht aus den Briefen des Paulus und Petrus, so wie aus der Apostelgeschichte hervor, und dieß ist im Grunde auch die eigentliche Meinung des Hieronymus über das ursprüngliche Verhältniß der Kirchenämter und ihrer Namen.

Nun aber müssen wir gestehen, daß nach dem Jahr 70 deutliche Spuren davon vorkommen, daß in jeder größeren Gemeinde an der Spitze der ἐπισκοποῦντες oder des πρεσβυτέριον ein Einzelner stand (wie schon vorher Jacobus eine solche Stellung in Jerusalem einnahm). Mit großer Klarheit geht dieß aus den sieben Sendschreiben der Offenbarung hervor. Gewiß hatte die Gemeinde zu Ephesus eine bedeutende Zahl von Aeltesten; dennoch wird für den Zustand der ganzen Gemeinde ein Einzelner verantwortlich gemacht, der somit unter dem Namen eines ἄγγελος die Stellung eines Bischofs inne hat. Und in den Briefen des Ignatius vom Anfang des zweiten Jahrhunderts zeigt es sich nun bekanntlich, wie sich inzwischen Kirchenform und Sprachgebrauch bereits vollkommen befestigt hatte, in der Art, daß der Bischof, unter ihm das Presbyterium (dieß jetzt im engern Sinne genommen), unter

diesem dann die Diaconen, als die drei **ordines** sich sondern und zu einer pyramidalischen Hierarchie sich gruppiren. Und diese Verfassungsform finden wir von nun an so allgemein herrschend, die Nachrichten von den ersten Bischöfen der **sedes apostolicae** reichen zugleich mit solcher Sicherheit und Bestimmtheit in das erste Jahrhundert hinauf, daß ich wohl zu begreifen vermag, daß ein so gelehrter Forscher wie Rothe, in seinem Werk „über die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung," zu der Ueberzeugung kommen konnte, nach dem Jahre siebenzig müßten die damals noch lebenden aus der Zwölfzahl der Apostel übereingekommen sein, durch eine Art nachträglicher Verfügung und letzter Willenserklärung die episcopale Verfassungsform einzuführen. Aber selbst wenn dieß so wäre, wenn Johannes der Kirche die bischöfliche Verfassungsform gegeben hätte, so müßten wir doch mit Neander sagen, daß auch dieß ein **jus divinum** der Bischöfe im Sinne einer absoluten Nothwendigkeit der episcopalen Verfassung schwerlich zu begründen vermöchte.

Mag aber der Ursprung des Episcopats auf die Apostel oder auf die erste Generation ihrer Schüler zurückgeführt werden — denn nur dieß ist es, worüber man noch streitet — jedenfalls hat sich die Einführung desselben als ein Werk hoher Weisheit bewährt. Ihre Festigkeit im Kampfe gegen die Häretiker, ihre Ausdauer unter den Verfolgungen der römischen Kaiser, ihre Unerschütterlichkeit als selbstständiger, vom Staate unabhängiger Organismus verdankt die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts vorzüglich ihrer bischöflichen Verfassung.

Wir wissen, daß mit der monarchischen Organisirung der einzelnen Diöcese ein unwillkührliches Hinstreben nach monarchischer Organisirung der ganzen Kirche verbunden war. Wir kennen das letzte Resultat dieses Bildungsganges: die Erhebung des Patriarchen von Rom über alle andern Patriarchen und Bischöfe, als **episcopus universalis** und **episcopus episco-**

porum. Aber eben auch hierin haben wir so vieles dem Ganzen der Kirche heilsame erkannt, was nur für ein Werk höherer Providenz gehalten werden kann, daß wir es nur billigen können, wenn Melanchthon bereit war, den Pabst als obersten Bischof — jedoch nur jure humano anzuerkennen *).

*) In der bekannten Erklärung, welche er mit der Unterzeichnung der schmalkaldischen Artikel verband. Luther selbst hatte auf einen solchen Gedanken in den schmolkald. Artikeln P. II, art. 4 bereits Rücksicht genommen, und seine Unausführbarkeit zu zeigen gesucht. Gesetzt auch, der Pabst wollte sich des begeben, daß er nicht jure divino oder aus Gottes Gebot der Erste wäre, so wäre dennoch damit der Christenheit nicht geholfen und würden viel mehr Rotten werden denn zuvor. Er würde gar leichtlich und balde veracht werden, müßte auch nicht immerdar zu Rom oder anderm Ort sein u. s. w. „O das wollt ein weitläufig wüst Wesen werden!“ (Vgl. fol. 140. 141. der Ausg. des Concord-Buches, Dresden 1580 fol. pag. 313. 314 ed. Hase). Man sieht, daß Luther bei der Art, wie er sich ein solches Pabstthum ausmalt, welches, zur Erhaltung der Einheit in der Kirche bestimmt, nur auf menschlichem Uebereinkommen beruhen würde, die Formen des deutschen Wahlreiches im Auge hat. Hiebei denkt er sich immer die ganze Fülle der Gewalt ruhend in der Menge. Ein Oberhaupt jure humano ist ihm ein solches, dem der Vorrang von der Gesammtheit der Untergebenen freiwillig und willkührlich übertragen ist. Dieß wäre nun allerdings der äußerste Gegensatz zu dem jus divinum, worauf der Pabst sich stützt, d. h. zur Einsetzung durch Christus. Es ist aber nun sehr merkwürdig, daß die Reformatoren an ein drittes gar nicht zu denken scheinen, welches in der Mitte zwischen diesem jus divinum und jenem jus humanum liegen könnte; ein jus divinum, welches nicht auf Einsetzung durch Christus, nicht auf specieller göttlicher Offenbarung, aber auf einer providentiellen Leitung der Dinge beruhen würde. Insofern diese einen Anspruch auf Achtung und Anerkennung begründet, kann aus ihr ein Recht abgeleitet werden, welches da, wo es factisch in Ausübung ist, gewissermaßen göttlich genannt werden kann. Wenn von einem göttlichen Recht der Könige die Rede ist, wird man damit wohl

Davon ist freilich jetzt keine Rede mehr unter den Protestanten. Jedoch auf die episcopale Verfassung ohne Pabst, wie sie in England besteht, haben sich manche Blicke gerichtet. Denn obwohl sie dort nur wie eine Anomalie sich gehalten hat, scheint sie doch mit Vortheilen für die englische Kirche verbunden gewesen und noch verbunden zu sein, welche man unserer protestantischen Kirche in Deutschland auch gönnen möchte. Mit der Uebertragung der episcopalen Verfassung auf unsere Kirche hofften daher Einige dieser letzteren für die Zukunft ähnliche Vorzüge zu sichern. Indessen ich fürchte, daß durch eine solche menschliche Maaßregel, zumal wenn sie vereinzelt dastünde, wenig geholfen wäre.

Den Vorzug der englischen Kirche findet man besonders in ihrer Stabilität, in Lehre, Liturgie und Kirchenzucht. Wir wissen aber, wie wenig diese Stabilität von Erstorbenheit sich unterscheiden würde, wenn der anglicanischen Staatskirche nicht noch

---

einen ähnlichen Begriff verbinden müssen. — Auf den hiemit angedeuteten mittleren Begriff reducirt sich diejenige Anerkennung, welche die Puseyiten dem Pabst schuldig zu sein glauben. Dr. Newman hat sie in dem bekannten 90. Tractat auseinandergesetzt. Wenn der 37. Artikel der englischen Kirche sagt: „Der Bischof von Rom hat keine Jurisdiction in diesem Königreich England," — so sei damit nichts ausgesagt, als ein Factum. Die Herrschaft des Pabstes, welche er im Mittelalter über die abendländische Kirche, auch über die englische hatte, beruhte nicht auf einer Einsetzung Christi, nicht auf einem Gebot des heiligen Geistes. Sie war von der Vorsehung herbeigeführt. Die Vorsehung kann aber, was sie auf natürlichem Wege zur Entstehung kommen ließ, auf natürlichem Wege auch wieder aufheben. So lange die Obergewalt des Pabstes über England bestand, mußte man sie anerkennen und sich ihr fügen, gerade wie der Christ nach der Regel des Apostels Röm. 13 verpflichtet ist, der bestehenden Obrigkeit zu gehorchen u. s. w. Man vergl. meinen Aufsatz über das katholische System der Theologen zu Oxford in der Zeitschr. für Protest. und Kirche 1842. S. 356. 357.

ein belebendes und anregendes Princip zur Seite stünde. Dieses Princip sind die Dissenters, die sämmtlichen Non-Conformisten, von den Puritanern und Quäkern bis auf die Methodisten, Baptisten und die neuesten Sekten. Diese Sekten haben namentlich in den letzten fünfzig Jahren die Staatskirche selbst zu neuem Leben angeregt. Diese Dissenters konnten aber nur unter der Bedingung derjenigen Religionsfreiheit, deren man sich in Großbritannien erfreut, existiren und ihre heilsame Thätigkeit entwickeln. Eine solche Religionsfreiheit hatten wir aber in Deutschland bis jetzt wenigstens nicht. Episcopale Verfassung ohne Freiheit der Secession und der religiösen Thätigkeit würde aber in Deutschland ebenso wie in England gänzliche Stagnation zur Folge gehabt haben; wir hätten in diesem Fall eine Kirche, der, ohne die eigentlichen Vorzüge des Katholicismus, wahrscheinlich viele seiner Fehler anhängen würden.—

Es ist hier der Ort, noch einiges über das Verhältniß des katholischen Priesters sowohl als des protestantischen Geistlichen zur Gemeinde und zum socialen Leben zu sagen.

Sehr vieles vereinigt sich, was die Stellung des katholischen Priesters zu einer ebenso ehrwürdigen, wie im guten Sinne einflußreichen machen kann. Fast alle Bedingungen sind vorhanden, welche ihn zur Uebung des Hirtenamts im apostolischen Sinne befähigen. Zwar die alte Strenge des Kirchenrechts herrscht nicht mehr, welche nur in seltenen Ausnahmen einem Bischof gestattete, seine Gemeinde zu verlassen und die Leitung einer anderen zu übernehmen. Aber es hat sich in der katholischen Geistlichkeit bei Vielen ein ächt pastoraler Sinn erhalten, den man bei uns vielleicht nicht ganz so oft wiederfindet. Auch die protestantische Kirche hat unter ihren Missionaren Märtyrer, aber die katholische Kirche hat deren jedenfalls weit mehrere; selten wird bei ihren Priestern es vorkommen, daß der Hirte, wenn er den Wolf kommen sieht, die Heerde verläßt und vor allen sich selbst in Sicherheit bringt.

Der katholische Geistliche kann durch die Beichte unermeßlich viel Gutes wirken, wozu sich der protestantische Geistliche in unserer Zeit erst mühevoll den Weg durch große Hindernisse und Vorurtheile hindurch bahnen muß. Die Verschwiegenheit, die bewundernswerthe Strenge, mit der das Beichtsiegel bewahrt wird, sichert selbst dem moralisch unwürdigen Priester noch ein Vertrauen, dessen sich vielleicht wenige protestantische Pfarrer erfreuen. Endlich ist jener schon dadurch mehr zu seines Berufes Erfüllung geeignet, daß er überhaupt von den Sorgen der Nahrung freier zu sein, und, angehörig einer ehrwürdigen und mächtigen Corporation, unter dem Schirme der Kirche, die er zu vertreten hat, weit unabhängiger dazustehen pflegt.

Nun aber sagen die Vertreter des Katholicismus, daß gerade alle diese Vorzüge, die wir hier angedeutet haben, durch den Cölibat mitbedingt seien, und mit seiner Aufhebung sich unfehlbar verlieren oder doch sehr verringern würden. Wir müssen sehen: ob nicht die erzwungene Ehelosigkeit der Geistlichen, etwas an sich nicht Berechtigtes, weit größere Nachtheile mit sich bringt, welche diese Vortheile weit überwiegen? Eine weitere Frage wäre dann: inwiefern diese Vortheile auch ohne das Cölibatgesetz erreicht und die Mängel der protestantischen Sitte vermieden werden könnten. Daß auch hier der Protestantismus mit seiner Opposition das Maaß in etwas überschritten hat, wird leicht dargethan werden können. Am besten wäre der Kirche gedient, wenn von beiden Seiten eine Einlenkung möglich wäre, durch welche man die Fehler der beiden Kirchen vermeiden und in dem Guten, was jede von ihnen hat, sich vereinigen würde.

So alt auch in der Kirche die Vorstellung sein mag, daß es einem Priester, falls er dem Ideal seines Standes nachkommen wolle, gezieme unverheirathet zu bleiben, so ist doch das neue Testament wenigstens weit davon entfernt, dieß zum Gesetz zu machen. Zwar findet Paulus, daß zur Erfüllung seines

Apostelberufes in dem ehelosen Stande eine große Förderung liege; ja er wünscht eigentlich, daß alle Gläubigen dem Beispiel folgten, welches er und Barnabas ihnen gaben, aber ein Gesetz will er ihnen, will er auch, wie man aus den Pastoralbriefen weiß, den Presbytern und Episcopen nicht auferlegen, und etwas ganz anderes, als der Beruf eines Apostels, wie Paulus, eines Evangelisten, wie Timotheus, ist die Stellung und Aufgabe eines an seine Gemeinde als ihr beständiges Vorbild auf Lebenszeit angewiesenen Bischofs. Es ist nun die Frage, welche Bedeutung es hat, wenn Paulus vom Bischof sowohl als vom Diacon sagt: „er sei eines Weibes Mann.“ Die gewöhnliche protestantische Erklärung findet darin nur ein Verbot der eigentlichen oder der simultanen Polygamie. Wer diese Erklärung vertheidigen will, wird sich den Zusammenhang auf folgende Weise denken müssen: wenn Titus, wenn Timotheus einen Bischof oder einen Diakon zu wählen oder zu weihen haben, so sollen sie darauf sehen, daß es ein solcher sei, dem man in dieser Hinsicht nichts vorzuwerfen habe, der im Stande einer legitimen Ehe erfunden werde — als *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*. Damit sei aber, so meint man bei uns, weder dieß ausgeschlossen, daß ein solcher, der als Cölebs ordinirt worden, nach der Ordination sich noch verheirathen, noch auch, daß ein Bischof oder Diakon nach dem Tode seiner ersten Frau eine zweite nehmen dürfe.

Aber ich muß gestehen, daß mir manches für die Erklärung der Kirchenväter zu sprechen scheint, welche dem *μιᾶς γυναικός ἀνήρ* einen weit größeren Nachdruck gibt. Von einer Wittwe, welche in das *χήρειον τάγμα* aufgenommen werden will, d. h. unter die Wittwen, welche ganz dem Dienst des Herrn geweiht sind und dafür von der Gemeinde versorgt werden, verlangt der Apostel nicht nur in jeder andern Hinsicht völlige Unbescholtenheit, sondern auch dieß, daß sie sei gewesen *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* „eines Mannes Weib.“ 1. Tim. 5, 9. Dieß kann aber hier, wo

ein Rückblick auf das ganze Leben einer solchen Wittwe geworfen wird, schwerlich anders als im Gegensatz auch zu mehrmaliger Verheirathung oder zu successiver Polygamie genommen werden. Nach dieser Analogie könnte nun auch μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ zu erklären sein. Nicht würde der Apostel damit eine zweite Ehe an sich für Sünde erklären. Es wäre in seinen Worten nur dieß zu suchen, daß eine zweite Ehe der σεμνότης widerstreiten würde, welche man von kirchlichen Personen zu erwarten hat. Damit spräche er keine strengere Ansicht aus, als diejenige, die wir auch im römischen und israelitischen Alterthum finden. Auch den **flamines** und **flaminicae** war nur eine einmalige Ehe gestattet und dem Hohenpriester Israels war es verboten, eine Wittwe zu freien. In der Kirche des Alterthums kann meines Wissens kein einziger Fall nachgewiesen werden, wo ein Kleriker in eine zweite Ehe getreten wäre. Daß eine zweite Ehe mit dem Priesterthum unvereinbar sei, hat in der alten Kirche, so weit unsere Geschichtskenntniß reicht, gegolten und in den Canones der griechischen Kirche bis auf den heutigen Tag sich unverändert erhalten. —

Im zweiten, dritten und vierten Jahrhundert wurde durch freiwillige Entsagung der ehelose Stand der Kleriker bereits das vorwiegende; und es war zu erwarten, daß, als im vierten Jahrhundert die Zeit kirchlicher Gesetzgebung anbrach, Versuche gemacht wurden, auch diese strenge Sitte zum Kirchengesetz zu erheben. Es ist bekannt, daß das Concilium von Nicäa auf diesen Gedanken, so nahe er ihm lag, noch nicht einging, daß aber etwa fünfzig Jahre später, in der Periode, in welcher sich das Mönchthum im Abendland ausgebreitet hatte, Siricius von Rom das erste Cölibatgesetz aufstellte.

Es ist aus der gänzlich veränderten Stimmung der Kirche zu erklären, daß ihre Häupter von jetzt an Forderungen aufzustellen wagten, zu denen sie sich in früherer Zeit nicht für befugt hielten. Im zweiten und dritten Jahrhundert hatte die

Kirche den großen Kampf mit den Gnostikern zu bestehen. Diese aber waren es, welche die Ehe als etwas an sich verwerfliches verpönten. Es waren bei ihnen wirklich dämonische Lehren, διδασκαλίαι τῶν δαιμονίων, worauf sie ihr Verbot gründeten. Es ist unhistorisch und ungerecht, das, was Paulus von dem Aufkommen solcher Lehren der Dämonen (1. Tim. 4, 1—5) voraussagt, ohne weiters auf die spätere kirchliche Ascese zu beziehen, wie dieß von protestantischen Polemikern häufig geschieht. Was der Apostel hier sagt, geht vielmehr auf die Irrlehren und das Treiben der Gnostiker. Ihnen gegenüber hat auch die Kirche, hat noch das Concil von Gangra die Hinneigung zu einer Ascese bekämpft, welche den Ehestand an sich für verwerflich hält. Für unrein hält ihn nun zwar auch die katholische Kirche nicht. Aber die große Ausdehnung und die gesetzliche Form, welche das ascetische Leben in der Kirche seit dem vierten Jahrhundert erhielt, ist doch aus einer Stimmung hervorgegangen, in der man gegen Verirrungen nach jener Seite hin nicht mehr genug auf seiner Hut war. Manches in den Invectiven des heiligen Hieronymus gegen den Ehestand läßt eine Geringschätzung desselben blicken, welche von dem Abscheu, den die Gnostiker davor hatten, nicht sehr weit entfernt ist.

Durch das Beispiel fast aller großen Kirchenlehrer wurde den folgenden Jahrhunderten das eheloſe Leben empfohlen. Allerdings kamen einzelne Ausnahmen vor; wie früher Tertullian, so sind Hilarius von Pictavium und Gregorius von Nyssa Kirchenlehrer, die im Stande der Ehe gelebt haben. Aber wie wenig solche Ausnahmen geeignet waren, die Gesammtansicht zu ändern, dieß kann man zur Genüge aus der Art entnehmen, wie sich Gregorius über seinen Eintritt in den Ehestand äußert. Er ist weit entfernt, andere zu demselben Schritte durch sein Vorbild aufmuntern zu wollen; er beklagt ihn bitter als eine Thorheit seiner Jugend!

Die griechische Kirche fand es gut, ihre Bischöfe aus dem Mönchstande zu nehmen, zu Priestern aber oder Pfarrern werden gewöhnlich verheirathete Männer geweiht. Eine Verheirathung nach der Ordination oder eine zweite Ehe wird ihnen natürlich nicht gestattet. Wäre auch die abendländische Kirche bei dieser alterthümlichen Sitte geblieben, so wäre nur geringer Anlaß zu einer Protestation oder Reformation dagewesen.

Unter den germanischen Völkern war die Priesterehe bis in's elfte Jahrhundert sehr gewöhnlich. Es ist bekannt, welche fanatische Grausamkeit durch Gregorius VII. zu Hülfe genommen werden mußte, um sie zu vertilgen. Von dem Grundsatz, daß jede Priesterehe als fornicatio, als nikolaitische Ketzerei anzusehen sei, ging Gregorius aus, und entflammte dadurch den Haß des Volkes gegen die verheiratheten Priester. Dieser Grundsatz aber führt, wie er denn in sich selbst durchaus unchristlich ist, sehr consequent zu den Abscheulichkeiten, die später oft genug ausgesprochen worden sind, daß ein Concubinarius einem im Ehestand lebenden Priester vorzuziehen sei. Nachdem die Kirche so umfassend geworden, wie sie es im Mittelalter war, und so große, zum Theil rohe Massen von Priestern in ihrem Dienste standen, konnte keine Gewalt, und mochte sie von oben her mit dem größten sittlichen Ernste ausgeübt werden, die unübersehbare Menge von Aergernissen und Gräueln abhalten, die aus der erzwungenen Ehelosigkeit der Geistlichen hervorgegangen sind. So wahr an sich die Idee sein mag, daß ächte Virginität eine Nachahmung der vita angelica sei, so kömmt doch, wie die Menschen nun einmal sind, bei einer nicht geringen Zahl von Priestern das Resultat heraus, daß sie, statt zur Reinheit der Engel sich zu erheben, zur tiefsten Rohheit herabsinken. Und wäre es nur dieß, daß diese Einzelnen zu Grunde gingen! Kein Mittel könnte erfunden werden, um das Sittenverderben systematischer ins Volk zu bringen und Sittlichkeit und Religion zu vernichten, als das scandalöse

Leben der Priester. Wie viel Seelen sind mit Brandmal im Gewissen verloren gegangen, die in einer rechtmäßigen Ehe die Reinheit ihres Innern bewahren, die Ruhe des Gewissens finden und selig werden konnten. Um zu verstehen, welcher Jammer durch den Cölibat angerichtet worden ist, muß man sich an die Vorstellung erinnern, welche im sechzehnten Jahrhundert unter dem Volke verbreitet war*), daß für ein Weib, das sich mit einem Pfaffen versündigt habe, ewiglich keine Vergebung und keine Rettung mehr möglich sei. Durch Verbreitung solcher Ansichten suchte man die Reinheit des Cölibats zu retten, aber auch diese Mittel der Abschreckung erreichten ihren Zweck nicht.

Erkennen wir willig an, wie sehr sich seit der Reformation und namentlich in der neuern Zeit die Sittlichkeit des katholischen Klerus gehoben hat. Aber man darf nicht läugnen, daß es noch jetzt einzelne Priester gibt, welche sich in fluchwürdiger Gewissensstumpfheit mit dem Grundsatz abfinden, **si non caste, saltem caute.** Hätten die Häupter der katholischen Kirche wirklich Christi Sinn, wäre ihnen das Heil der Seelen das erste, worauf sie bedacht wären, ähnliche Erfahrungen, wie sie noch vorkommen, würden ihnen keine Ruhe lassen, bis sie ein Gesetz, das solche Früchte trägt, gemildert hätten, wie große Opfer dieß auch kosten mag.

Dem Cölibatgesetz, wie es seit Gregor **VII.** aufgestellt wird, liegt die Meinung zu Grunde, daß eine wahre Heiligung der Ehe unmöglich sei, sonst würde man sie nicht mit dem Priesterthum und der Befähigung zur Darbringung des Opfers unvereinbar finden. Wer aber so urtheilt, verräth damit nur, daß er die Macht des Evangeliums, das Herz zu reinigen und auch dieses Lebensverhältniß zu heiligen, nicht kennt.

---

*) Luther bezieht sich in seinen Predigten zuweilen auf diese Vorstellung.

Was man über die Verdienstlichkeit der Virginität sagt, schließt sich allerdings an urchristliche Gedanken genauer an, als man es von unserer Seite zuzugestehen pflegt. Doch bleibt der Unterschied, daß der Apostel den ehelosen Stand als einen solchen empfiehlt, nicht der an sich verdienstlicher und unter jeder Bedingung reiner sei als der eheliche, sondern der den Menschen fähiger mache, sein inneres Leben zu fördern und für die Erduldung von Drangsalen und Verfolgungen gerüstet zu sein. Wir wissen, wie alt die Verwechslung ist, daß demnach der ehelose Stand an sich gottgefälliger sein müsse, als die Ehe. Sie findet sich schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Aber diese Ansicht schlägt dann, wie man bei Hieronymus sehen kann, sofort in schnöde Geringschätzung der Ehe um und artet, wo der innere sittliche Ernst weicht, in eine Denkungsart aus, welche den ehelosen Stand wegen seiner Ungebundenheit empfehlenswerth findet, und mit der tiefen Unsittlichkeit der rohesten Weltmenschen zusammentrifft.

Es ist wahr, die katholische Kirche zwingt Niemanden, ehelos zu bleiben, denn sie zwingt ja Niemanden, Priester zu werden oder in's Kloster zu gehen. Aber sie entbindet auch Niemand von dem Gelübde, das er in seiner Jugend, vielleicht ehe er sich selbst und die Welt zur Genüge kannte, abgelegt hat. Sie verweist ihn darauf, von Gott sich die Gabe der Enthaltsamkeit zu erbitten, die keinem Bittenden versagt werde. Wohl müssen wir sagen, daß auf solche Weise jeder vor äußerer Versündigung und frevelhafter That bewahrt bleiben kann. Wie wird es aber um sein Inneres beschaffen sein? Es ist selbsterwählter Gottesdienst (ἐθελοθρησκεία) von vornherein durch ein lebenslänglich gültiges Gelübde sich zu binden. Hat man diesen Schritt gethan, so kann man deswegen noch nicht darauf rechnen, von den heftigsten innern Versuchungen verschont zu bleiben. Was bleibt dann den meisten, die in diesem Falle sich befinden, noch übrig, als dieß: sich damit zu beruhigen, daß,

je heftiger der innere Kampf und Sturm, desto größer das Verdienst der Tugend sei. Dieß aber ist eben ein Grundsatz, welcher mit der christlichen Ethik in schreiendem Widerspruch steht und zu dem Gegentheil wahrer Herzensreinheit führt.

Der Cölibat ist Sache der Disciplin, nicht des Dogma. Der Pabst kann jeden Augenblick, wenn er es für gut findet, das Cölibatgesetz wieder aufheben und den alterthümlichen Gebrauch, den der orientalischen Kirche, wieder herstellen. Diesen duldet er an den Maroniten und an den unirten Griechen. Wir wissen nicht, ob er nicht den Protestanten etwas Aehnliches einräumen, oder ob er die Milderung des Gesetzes an sich als seine Pflicht erkennen wird. Etwas wenigstens, so scheint es mir, könnte geschehen, daß für einzelne Fälle ein Zurücktreten aus dem Priesterstand — sei es nun in die Stellung der Laien, oder in die Funktionen eines der niederen Ordines — gestattet würde, wenn durch Eingehen einer rechtmäßigen Ehe das Aergerniß des Concubinats vermieden werden kann *).

So viel Spott auch gegen die Reformation ergossen werden mag wegen der Aufhebung des Cölibats und der Klostergelübde, im Ganzen ging sie aus dem Unwillen ächt deutscher Sittlichkeit hervor, welche sich gegen die von der römischen Kirche gehegten Gräuel empörte. Etwas zu viel ist allerdings auch hier geschehen. Dreimalige Verheirathung ist selbst in den Familien reformatorischer Männer etwas nicht ganz unerhörtes gewesen. Die gewöhnliche protestantische Vorstellung, daß zu einem Pfarrer nothwendig auch eine Hausfrau und zur Ein-

*) Es fehlt in der neueren Zeit nicht ganz an Beispielen von Klerikern, welche päbstliche Entbindung von ihren Gelübden und Erlaubniß zur Verheirathung erhalten haben. Dem Abbé Sieyes und dem Bischof Talleyrand ist dieß gewährt worden. Was in solchen Fällen aus politischen Gründen eingeräumt wurde, sollte dieß nicht auch aus Rücksicht auf das Heil der Seelen gestattet werden können?

führung in's Pfarramt eine Hochzeit gehöre, ist wenigstens nicht urchristlich. Die Abhängigkeit des protestantischen Clerus von der weltlichen Macht und von Sorgen der Nahrung, sein dadurch veranlaßtes häufiges Nachsuchen um Versetzung zur Verbesserung seiner Lage (die übrigens oft durch Schuld des Gemeinwesens eine so sehr gedrückte ist) — dieß sind Uebelstände, die mit dem Verheirathetsein zusammenhängen. Indessen werden sie keineswegs durch dasselbe allein hervorgerufen und dürfen mit den Nachtheilen eines erzwungenen Cölibats nicht zusammengestellt werden. Ja man darf vielleicht sagen: in seiner unscheinbaren, von keinem Heiligenschein umgebenen und gehobenen Stellung kann der protestantische Geistliche durch das Vorbild seines Familienlebens eine Wirksamkeit entfalten, die um so segensreicher und ehrenwerther ist, je freier sie ist von Prätensionen und je mehr sie dem von dem Apostel gezeichneten Bilde eines Bischofs nachkömmt, welches in der katholischen Kirche nicht vollkommen realisirt werden kann. —

Das Cölibatgesetz der katholischen Kirche ist eine Abirrung von der altchristlichen Disciplin. Darum unterliegt es so schwerem und gerechtem Tadel. Die Strenge ihres Eherechtes dagegen ist eines der trefflichsten Erbstücke, die sie aus hohem Alterthum bewahrt hat; sie verdient unsere volle und aufrichtige Bewunderung.

Ich glaube hier mich an den einen Hauptpunkt, an die Unauflöslichkeit der Ehe halten und Nebenfragen übergehen zu dürfen, wie die, was Form und was Materie dieses Sacraments sei, wer als der Ausspender desselben zu betrachten, was nach altem canonischen Recht und was nach den Bestimmungen von Trient zur Gültigkeit der Ehe erforderlich sei.

Die Unauflöslichkeit der Ehe hängt mit dem sacramentlichen Charakter zusammen, den ihr die katholische Kirche zuschreibt. Dieser aber beruht darauf, daß sie als Abbild die geheimnißvolle, ewige und unauflösliche Vereinigung Christi und seiner Kirche darstellt, nach Epheſ. 5, 23 — 33.

Wir nannten früher die Kirche des Mittelalters eine Restauration der alttestamentlichen Gesetzesherrschaft. Man sollte erwarten, daß wenn dieß ihr Charakter ist, in Verbindung damit auch eine dem mosaischen Gesetz analoge Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit der Menschen, eine Nachgiebigkeit in Hinsicht auf die Ehescheidung eintreten würde. Aber im Gegentheil hat sie hier den heiligen Ernst der strengsten Zeit des christlichen Alterthums beibehalten und erst die Reformatoren waren es, welche den unglückseligen Gedanken hatten, das Eherecht mehr oder weniger in die Sphäre des bürgerlichen Rechtes und der Staatsgesetzgebung hinüberzuspielen und zugleich der alttestamentlichen Nachgiebigkeit anzunähern. Das äußerste, bis wohin auf diesem Wege gegangen wurde, ist Luther's und Melanchthon's scandalose Einwilligung in die Doppelehe des Landgrafen Philipp nach dem Vorbild Abraham's. Es läßt sich wohl verstehen, wie Melanchthon durch die Gewissensangst, welche ihn bald nach diesem Schritte überfiel, dem Tode so nahe gekommen ist.

Der conservative Geist der katholischen Kirche zeigt sich hier in seiner ganzen Stärke und Größe. Im Kampf mit der Welt und ihren Forderungen hat sie anderthalb Jahrtausende hindurch die strengen Grundsätze zu wahren gewußt, welche von den Vertretern der Kirche im vierten Jahrhundert ausgesprochen worden sind. Nur eine noch strengere Ansicht fand sich in der alten Kirche: die absolute Monogamie bei den Montanisten. Erst wenn die zweite Ehe schlechthin verpönt wurde, schien die Idee eines Abbildes der ewigen Vereinigung Christi mit der Kirche vollkommen durchgeführt. Nur die ganz unzweideutigen Schriftstellen, welche eine zweite Ehe gestatten, konnten verhindern, daß dieser Rigorismus in der Kirche nicht herrschend wurde.

Die katholische Kirche kennt kein eigentliches **divortium**. Ist die Ehe gebrochen worden, so tritt eine Trennung der

Gatten ein, aber das innere vinculum besteht fort, keinem Theile, auch nicht dem unschuldigen ist es gestattet, bei Lebzeiten des andern eine neue Ehe einzugehen *).

Dieß schien den Reformatoren eine strengere Forderung, als diejenige, die Christus aufstellt. Seine Worte scheinen dem Manne zu gestatten, das Weib in einem Falle, nämlich wegen Ehebruch zu entlassen und ein anderes zu nehmen. Doch muß hier jedenfalls, gesetzt diese Erklärung der betreffenden Stellen ist richtig, ergänzend die Mahnung des Paulus eintreten: „zum „Frieden hat uns Gott berufen" 1 Cor. 7, 15. Er will damit den unschuldigen Theil auffordern, in solchen Fällen auf Buße und Wiederversöhnung des schuldigen Theils zu hoffen.

Die Begründung des Kirchengesetzes allein auf Schriftworte hat übrigens immer ihre großen Schwierigkeiten. Denn um nur eines und das andere zu erwähnen, in den Aussprüchen des Herrn ist nur das Recht des Mannes gegen das Weib, nicht mit gleicher Bestimmtheit das Recht des Weibes gegen den Mann angegeben.

Sodann ist nichts bedenklicher, als die Consequenz, welche protestantische Rechtslehrer ziehen: auch andere, dem Ehebruche

*) Die unerbittliche Strenge der Päbste, welche gegen illegitime Ehen mächtiger Gewalthaber protestirt haben, macht einen imponirenden Eindruck, gegenüber der schmachvollen Unterwürfigkeit, deren sich protestantische Consistorien und Hofprediger zu Zeiten schuldig gemacht haben, während sie verpflichtet waren, im äußersten Falle das Schicksal Johannes des Täufers auf sich zu nehmen. Allein übersehen wir nicht, daß die Kirchenfürsten, die in ihrer hohen Stellung ein solches Schicksal freilich nicht leicht zu befürchten hatten, doch auch wieder Auskunftsmittel gewußt haben, um den Wünschen der Weltherrscher zu willfahren durch Nichtigkeitserklärungen, wie diejenige, durch die Napoleon's erste Ehe aufgehoben und ihm das Eingehen einer zweiten möglich gemacht wurde, — ein Beispiel, das, unter der Billigung der höchsten Autoritäten der Kirche gewiß höchst nachtheilig gewirkt hat.

analoge Untreuen heben das innere vinculum auf und berechtigen den unschuldigen Theil zu neuer Ehe, — denn jetzt kann keine Gränze mehr gesteckt werden. Die Anhäufung der Ehehindernisse durch die cognatio spiritualis in der katholischen Kirche war ein Uebel, aber ein ohne allen Vergleich größeres Uebel ist die Vermehrung der Ehescheidungsgründe, welche sich die Reformatoren, dann besonders einige moderne Gesetzgebungen erlaubt haben.

Der evangelischen Kirche steht noch ein ernster Kampf bevor, um die Uebel, welche theils durch das sechzehnte Jahrhundert, mehr noch durch das Zeitalter der Aufklärung in die Ehegesetze gekommen sind, zu überwinden. Die katholische Kirche ist ein Damm gegen die Unsitte des Zeitalters, eine hemmende Macht, deren Beistand uns hier zu Hülfe kommt und mit Dank anerkannt werden muß. Es muß und wird dahin kommen, daß kein evangelischer Geistlicher mehr gezwungen werden kann, eine Ehe einzusegnen, der die Auflösung einer andern ohne schriftmäßigen Grund vorangegangen. Kann man ihn als Staatsdiener von der Assistenz bei einer unchristlichen Eheschließung nicht dispensiren, so wird diese Assistenz eine bloß passive sein müssen: er wird den Entschluß der Personen, die mit einander in die Ehe treten wollen, nur zu notiren oder zu Protokoll zu nehmen haben *). Ist nun damit gesagt, daß der Staat sich zur Anerkennung der Civilehe verstehen müsse? Allerdings scheint mir dieß eine unabweisbare Nothwendigkeit zu sein, — nicht eine unbedingte Freistellung einer nur bürger-

*) Verlangt dieß die evangelische Kirche für ihre Geistlichen vom Staate, so macht sie keine größeren Ansprüche als diejenigen, welche von protestantischen Regierungen der katholischen Kirche in Sachen der gemischten Ehen gewährt worden sind, wenn bei Schließung derjenigen gemischten Ehen, welche keine Gewähr für die katholische Kindererziehung geben, dem katholischen Pfarrer nicht mehr als nur die passive Assistenz zur Pflicht gemacht wird.

lichen Abschließung der Ehe, wohl aber eine subsidiarische Zulassung derselben in einzelnen Fällen. Wir werden es nicht erleben, daß der Staat sich die ganze Strenge christlicher Grundsätze aneignet. Kann er dieß aber nicht, so gibt es eben nur noch dieses Auskunftsmittel. Schon Luther spricht in einzelnen Stellen den Gedanken aus, daß der Fall eintreten könne, wo man eine Ehe anerkennen müsse, aber nur mit der bestimmten Erklärung, daß diejenigen, welche sie eingehen, sich selbst dadurch als Nichtchristen erklären; solche müßten dann freilich auch aller kirchlichen Rechte der Christen verlustig sein und die Kirche dürfte in keinem Falle genöthigt werden, sie, so lange das Verhältniß besteht, als Christen anzuerkennen.

Ich wage nur deswegen so zu sprechen, weil ich überzeugt bin, daß die Zeit unhintertreiblich kömmt, wo der Staat, seine Sphäre von der kirchlichen sondernd, die bürgerliche Schließung der Ehe gestattet. Wir dürfen diesen Schritt so wenig, als die Trennung von Kirche und Staat überhaupt durch direkte Maaßregeln beschleunigen. Denn vieles Gute wird im Volke dadurch vollends zu Grunde gehen. Sieben Jahre war unter westphälischer Herrschaft in hiesigen Landen der **Code Napoléon** gültig, welcher die Civilehe gestattet, die kirchliche Trauung nicht verlangt. Dennoch ist in diesen sieben Jahren, wenigstens im Oberfürstenthum Hessen kein einziger Fall vorgekommen, wo von diesem Rechte Gebrauch gemacht worden wäre *). Die traditionelle Sitte, welche kirchliche Einsegnung verlangt, ist im Volke noch sehr stark. Ihr Bestehen ist gewiß ein großes Gut. Sie muß so viel als nur möglich geschont werden. Diese Rücksicht wird aber keinen Gesetzgeber, der es weiß, was es heißt, einen Segen im Namen des Herrn aussprechen, bewegen dürfen, von den Geistlichen eine eigentliche Einsegnung einer

*) Nach aktenmäßiger Mittheilung, die ich der Güte des Herrn Prof. L. Aem. Richter verdanke.

Ehe zu verlangen, welche den Geboten Christi widerstreitet und von ihm selbst für Ehebruch erklärt wird. Die Kirche der Zukunft wird in dieser Hinsicht von der Festigkeit der katholischen Kirche sich etwas anzueignen haben.

Vierunddreißigste Vorlesung.

Der Cultus und das kirchliche Leben. Das Feste und das Bewegliche in den Formen des Cultus. Die Kunst im Dienste des Heiligthums. Die Verehrung der Engel, der Heiligen und insbesondere der Maria.

Nachdem wir unsere Erörterung der Lehre von den Sacramenten, den Haupthandlungen des christlichen Gottesdienstes geschlossen haben, ist uns nur noch übrig, einige allgemeinere Betrachtungen über den Cultus beider Confessionen und sodann über die weitere Sphäre des kirchlichen Lebens überhaupt anzustellen.

Die Berücksichtigung des Cultus ist für unsere Darstellung von der höchsten Wichtigkeit, weil wir in ihm, nicht in der theoretisch aufgestellten Lehre den Mittelpunkt des religiösen Lebens zu erkennen haben. Die innersten und eigenthümlichsten Gedanken und Empfindungen der Kirche gewinnen in ihrem Gottesdienste Gestalt. In ihm spricht sich ihr Bekenntniß im eigentlichsten Sinne aus. In den symbolischen Handlungen, den Gebeten und Gesängen, welche sich im Gottesdienste vereinigen, würde man mit weit größerem Rechte unser Bekenntniß und unser Symbolum suchen, als in den von unsern Vorfahren aufgezeichneten symbolischen Büchern.

Im Cultus allein kann erst die wahre Vereinigung stattfinden und alle Verständigungen über die theoretischen Controversen würden zu keiner Versöhnung führen können, so lange nicht jede von beiden Confessionen die Formen ihres Gottesdienstes so gestaltet, daß sich die andere darein finden kann. In der

Communion unter einer Gestalt, in der Anbetung der Hostie auch nach der Communion haben wir wesentliche Hindernisse der Anschließung an den katholischen Ritus für jeden, der auf biblischem Standpunkt zu stehen wünscht, erkannt. In der Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und ihrer Bilder, wie sie factisch geübt wird, werden wir Hindernisse von ähnlicher Bedeutsamkeit erkennen müssen. Ehe wir aber auf ihre Besprechung näher eingehen, muß über den allgemeinen Charakter des katholischen Cultus, seine wirklichen und seine angeblichen Vorzüge vor dem protestantischen Einiges vorausgeschickt werden.

Unter diesen Vorzügen steht seine Festigkeit, Uebereinstimmung und Objectivität obenan. Im gemeinsamen Gottesdienst der Gläubigen soll sich nicht nur die innere Einheit der eben versammelten Gemeinde, sondern auch ihre Gemeinschaft mit der ganzen Kirche Christi auf Erden aussprechen. Neben dem Wandelbaren, was von der Befähigung der Einzelnen und von der Eingebung des Augenblickes abhängt, soll ein Festes, Uebereinstimmendes sein, in Handlungen, Hymnen und Gebeten, so daß der Christ allenthalben, wo er eine christliche Gemeinde wiederfindet, sich auch zu Hause fühlen kann. Diese Uebereinstimmung ist nun in der katholischen Kirche im höchsten Maaße, vielleicht nur in zu großer Ausdehnung verwirklicht, dadurch daß, so weit sie nur reicht, das **Missale**, das **Rituale** und das **Pontificale Romanum** in Gültigkeit sind, als eine umfassende gemeinsame Basis der Cultusformen, jedoch ohne zufällige Eigenheiten einzelner Provinzen völlig auszuschließen.

Wir sind dagegen in der unglücklichen Lage, namentlich in der deutsch-protestantischen Kirche, fast ganz auf die Subjectivität des Predigers angewiesen zu sein. Wir kommen weniger zur gemeinsamen Anbetung und Meditation, als nur zum Anhören und Kritisiren zusammen. Ist es ein schlechter Prediger, den wir zu hören haben, kömmt ein verwässertes Kirchengesangbuch, eine verarmte Liturgie und endlich vielleicht die Geschmack-

losigkeit des Kirchengebäudes und der ganzen Erscheinung hinzu, so bleibt uns nichts übrig, was wahre Erhebung für den innersten Geist, nichts was eine Vorempfindung des ewigen Sabbats im Reiche Christi gewähren könnte, die wir an jedem Tag des Herrn haben sollten.

Dem katholischen Christen bleibt die Messe mit ihren feststehenden, sinnvollen Formen. Sie versetzt denjenigen, der über ihre Bedeutung nicht unwissend ist und mit einem nach Andacht verlangenden Gemüthe naht, in die Anbetung des höchsten Mysteriums der Erlösung. Christus und sein versöhnender Tod, von dem in mancher protestantischen Kirche die Predigten eines ganzen Jahres schweigen, wird der katholischen Gemeinde in der Feier der heiligen Messe auf's lebendigste vergegenwärtigt, und ein gläubiger Blick auf ihn gewährt dem christlichen Gemüth mehr Kraft des ewigen Lebens, als das Anhören von zehntausend hochtönenden Worten menschlicher Weisheit.

Es ist nicht meine Absicht, hiemit die Privatmesse zu vertheidigen. Ich habe mich hierüber zur Genüge in einer früheren Vorlesung erklärt. Ich spreche nur aus, was viele Protestanten alter und neuer Zeit empfunden haben, wenn sie den Wunsch äußerten, daß bei uns die Feier des heiligen Abendmahls und zwar nach einer würdig ausgebildeten Liturgie ein regelmäßiger Bestandtheil des sonntäglichen Gottesdienstes werden möchte, wie sie es schon im ältesten Cultus, zum Beispiel nach der Schilderung des Justinus Martyr gewesen ist. In manchen Gegenden finden wirklich noch häufige Communionen statt, aber dann werden sie leider gewöhnlich, ob sie nun dem Hauptgottesdienst vorangehen oder nachfolgen, als Privatfeier für einige Einzelne betrachtet, statt daß die Gemeinde, wenn auch nicht alle ihre Glieder communiciren, doch in Andacht während der Feier versammelt bleiben sollte.

Die Predigt sollte nicht, wie es bei uns sich gemacht hat,

der Hauptttheil, sondern höchstens ein Hauptttheil des Gottesdienstes sein. Dieß sehen die besten protestantischen Liturgiker unserer Zeit ein. Von Ansichten, wie die eben ausgesprochenen, ist Schmieder in seinen höchst beachtenswerthen Thesen über den Gottesdienst ausgegangen. Wir dürfen der katholischen Kirche, wie sie jetzt ist, nicht vorwerfen, daß sie dem andern Extreme verfallen sei und die Bedeutung der Predigt völlig verkenne. Der griechischen Kirche kann man dieß eher nachsagen. In manchen ihrer Tempel wird im ganzen Jahre kein lebendiges Wort vernommen und nur etwa am Osterfest ein Logos des heiligen Chrysostomus vorgelesen. Aehnliches gilt von den übrigen orientalischen Kirchen. Die katholische Kirche leistet dagegen z. B. in den Fastenpredigten theilweise ganz Außerordentliches. Ihre Prediger befinden sich vor uns in dem großen Vortheil, daß sie sich weit freier ergehen, weit populärer und drastischer ausdrücken, weit größere ächte Beredsamkeit entfalten dürfen, als die unsrigen, die sich viel mehr von den Regeln des Kanzelstyls eingeschnürt fühlen, und oft durch ein hohles Pathos und eine capriciöse Grandezza dem Gottesdienst die Feierlichkeit verleihen zu müssen glauben, welche er, abgesehen von der Predigt, an sich schon haben sollte.

Ich verkenne nicht, wie groß das Uebel des todten Formalismus in der Feier heiliger Handlungen ist, dem der katholische Cultus nicht bloß durch Schuld einzelner Priester in so hohem Grade unterliegt. Dieß ist es, wovor sein Beispiel uns für immer warnen sollte. Kehrt doch dasselbe Uebel, wenn auch in minderem Grade, in der anglicanischen Kirche wieder, welche sich in ihrem Ritus vom katholischen am wenigsten entfernt hat. Neben der zu großen Ausdehnung und Stabilität des Ceremoniells ist es im katholischen Cultus der Gebrauch der fremden Sprache bei der Messe, der ihn für viele so leblos macht. Der Grund, warum die katholische Kirche die lateinische Messe, ungeachtet so überaus triftiger und schlagender Einwürfe, die aus

der Natur der Sache, aus der heiligen Schrift und aus dem gesammten christlichen Alterthum dagegen erhoben werden müssen, mit solcher Härte festhält, ist nicht nur das Bestreben nach absoluter Einheit der Form, sondern auch die Meinung, dadurch das göttliche Geheimniß der Gefahr der Entweihung zu entziehen. Es waltet hier dieselbe Rücksicht, durch welche Gregorius VII. bewogen wurde, in Böhmen den slavischen Ritus zu unterdrücken und dem Volke die slavische Bibel zu entziehen, **ne, si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subjaceret despectui***). Aber dieser Esoterismus, der sich hier wieder, wie in der Kelchentziehung und im Mönchswesen ausspricht, ist falsch. Ueberdieß erreicht er seinen Zweck nicht, denn alles, wodurch der Mechanismus in der Feier der Geheimnisse gefördert wird, ist selbst schon Profanation. Es gehört unendlich viel dazu, soll nicht das geistige Leben eines katholischen Priesters, der täglich die Messe mit allen ihren feststehenden Ceremonien zu feiern hat, unter dieser Last ersticken. Das geistlose Abhalten der Messe wirkt dann aber mehr als irgend etwas anderes ertödtend auf die Gemeinde zurück. —

Den zweiten Hauptvorzug des katholischen Cultus sucht man, und nicht ohne Grund, darin, daß sich die mannigfaltigsten und großartigsten Mittel der Kunst zu seiner Verherrlichung entfalten. Es gezieme sich, daß auch die Kunst in den Dienst der Religion trete und in den religiösen Handlungen zur Ehre des Herrn das Herrlichste leiste, was sie überhaupt zu leisten vermag.

Die Zeit ist hoffentlich immer mehr im Verschwinden begriffen, wo man in zwinglischem oder puritanischem Sinn jede Bezüglichkeit der Kunst zum Gottesdienst aus Princip läugnete

---

*) Gieseler, Kirchengeschichte II. Bd. 1. Abth. 1831. S. 313. — Aus demselben Grunde, um Profanation zu verhüten, müssen einzelne Theile des Canon Missä mit leiser Stimme gesprochen werden.

und abzuwehren bemüht war. Man erkennt es immer allgemeiner als einen Vorzug der Reformation Luther's an, daß er den Sinn für das Erhabene und Schöne, das die Kunst zu leisten vermag, zu bewahren wußte und der Kirche, die nach seinen Grundsätzen gestaltet wurde, einen nicht geringen Reichthum von künstlerischen Elementen des Gottesdienstes erhalten hat.

Am bereitwilligsten erkennt man die Musik und die Architektur als diejenigen Künste an, welche dem Dienst des Heiligen geweiht zu werden verdienen. Aber schon der alttestamentliche Cultus zeigt, ungeachtet des strengen Verbotes jeglichen Bilderdienstes, das ihm zur Seite geht, wie wenig die andern Künste ausgeschlossen sind. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, der Malerei und der Plastik und allem, was sonst zur würdigen Herstellung des Einzelnen im Heiligthum beitragen kann, ein geringeres Recht zuzugestehen. Wer dieß alles unter dem Vorwand, daß es nur auf die Sinne wirkt, verbannen will, — als ob nicht durch die Sinne auf das Innerste des Geistes gewirkt werden könne — den habe ich nur noch zu fragen, ob ihm nicht auch die unendliche Fülle des Schönen und Erhabenen in der Schöpfung zuwider ist, welche durch ihre Wirkung auf die Sinne den Geist zur Anbetung der ewigen Macht und göttlichen Erhabenheit (θειότης Röm. 1, 20.) des Urhebers erheben soll? — Gibt es aber etwas ergreifenderes auf Erden, als den tausendstimmigen Chor der im hohen Dome versammelten Gemeinde! Es sollen Momente sein, in denen durch den Gesammteindruck alles dessen, was uns in heiliger Versammlung umgibt, ein Vorgefühl der einstigen Panegyris des Volkes Gottes in ewiger Herrlichkeit in uns erwacht. Gewiß kann auch auf das Schmerzenslager des Sterbenden in düsterer Kammer das verklärende Licht der Ewigkeit fallen, — wem aber der Puritaner dumpfe Predigtstuben an sich lieber und für seine Andacht förderlicher sind, als die Tempelhallen des gothischen

Doms — über einen solchen will ich mir kein Urtheil erlauben, denn ich muß bekennen, daß ich ihn nicht verstehe.

Indessen übersehen wir nicht, daß die höchste Blüthe der christlichen Kunst nicht anders als im Zusammenhang mit den eigenthümlichsten Lehren und Sitten des Katholicismus sich entwickelt hat. Nie konnte aus der Vorstellung eines Versammlungslocals eine gothische Kirche entstehen, sondern nur aus dem Glauben an die wahrhaftige Gegenwart des Gottes, der in seinem Sacrament bleibend unter den Menschen Wohnung zu machen sich herabgelassen hat. Ohne Verehrung der Heiligen würde wohl nimmermehr die Plastik und Malerei in ihrer Darstellung so Herrliches geleistet haben. Die Verehrung der Heiligen ist es, die wir jetzt näher zu prüfen unternehmen. „Die triumphirende Kirche steht mit der streitenden in Gemeinschaft und die Gläubigen auf Erden bilden mit den Geistern der vollendeten Gerechten eine Gemeinde; zwischen der diesseitigen und jenseitigen Kirche besteht, weil die Glieder der einen und der andern dem einen Leibe des Herrn angehören, ein inniger Lebenszusammenhang.“ Dieß sind die allgemeinen Gedanken, von denen man bei der Vertheidigung der Heiligen-Verehrung seinen Ausgang zu nehmen pflegt, und ich weiß nicht, was vom Standpunkte der heiligen Schrift aus gegen diese präliminarischen Sätze eingewendet werden könnte.

Und wenn man nun weiter behauptet: dieser Lebenszusammenhang bringt es mit sich, daß die Himmlischen für die Irdischen beten, so sehe ich auch hier wieder keinen entscheidenden Grund, warum man mit Calvin und seinen Anhängern dieß schlechterdings abläugnen sollte*). Und fragt man, ob denn die Himmlischen das Schicksal der Irdischen im Einzelnen kennen und um unsere Anliegen wissen, so wird es besser sein, unsre Unwissenheit darüber, wie weit sich solche Kenntniß erstreckt, zu

*) Vgl. Möhler, Symbolik S. 453.

bekennen, als sie ganz in Abrede zu stellen. Denn vielleicht nicht ungeeignet wird als Analogie die Freude der Engel im Himmel über einen Sünder, der Buße thut, angeführt, welche natürlich eine Kunde von den Ereignissen im Reiche Gottes auf Erden bei den Himmlischen voraussetzt, von der wir die Heiligen auszuschließen zum mindesten kein bestimmtes Recht haben. Nur sollte man jederzeit die Vorsicht des Augustinus*) nachahmen und gestehen, daß wir auch darüber nichts wissen, wenn die Seligen von unseren Anliegen etwas erfahren, wie

*) Augustinus läßt es bekanntlich unentschieden, ob dieß durch die Vermittlung der Engel geschehe, oder ob es dadurch möglich gemacht sei, daß die Heiligen selbst, „die dem Lamme nachfolgen, „wohin es geht," Apok. 14, 4., an der Allwissenheit Christi einen Antheil haben. — Das Letztere ist jedenfalls falsch. Die katholische Kirche nimmt nicht nur an, daß die Heiligen durch ihre Fürbitten der streitenden Kirche zu Hülfe kommen, sondern sie schreibt ihnen bereits eine Art von Theilnahme an der Herrschaft Christi über die Kirche und über die ganze Welt zu. Ich habe früher (in der fünfzehnten Vorlesung) in Erinnerung gebracht: dieß gehört zu dem Eigenthümlichen der katholischen Kirche, daß sie die Herrlichkeit des künftigen Reiches schon zu besitzen glaubt und dieselbe in die Gegenwart hereinzieht. Dasselbe gilt nun auch hier wieder. Einst sollen wirklich, nach der göttlichen Offenbarung, die vollendeten Gerechten mit Christo herrschen über die vom Bösen gereinigte Erde, Apok. 20, 4; die Apostel sollen in der Palingenesie des Alls sitzen auf zwölf Thronen und richten (regieren) die zwölf Geschlechter Israels, Matth. 19, 28. Jetzt ist dieß noch nicht realisirt. Genau genommen darf man nicht einmal von einer ecclesia triumphans in der Weise sprechen, als ob sie bereits in der Gegenwart existirte. Aber der Katholicismus verlegt auch hier, was der großen Zukunft aufbehalten ist, in die Gegenwart. Der Zustand der abgeschiedenen Frommen bis zur Auferstehung ist nach biblischen Andeutungen ein Zustand der Ruhe und Passivität — (vgl. den Schluß der achtundzwanzigsten Vorlesung), welcher mir jedes Wirken mit Christo auszuschließen scheint, und dieser Gedanke könnte einen allerdings sogar an der Annahme einer Fürbitte der Heiligen zweifelhaft machen.

die Kunde von unseren Wünschen und Bitten an sie gelange.

Ist es nun gestattet, nicht blos unsere noch lebenden Mitchristen um ihre Fürsprache zu bitten, sondern auch etwa von einem sterbenden Freund die Zusage anzunehmen, daß er noch im Jenseits vor Gott unser gedenken wolle, so liegt es nun allerdings ganz außerordentlich nahe, auch an die entschlafenen Frommen uns mit der Bitte um ihre Fürbitte und Vertretung zu wenden. Es liegt dieß dem Menschen nur zu nahe, es ist nur zu natürlich. Was uns aber dennoch von diesem Schritte zurückhalten muß, ist die doppelte Erwägung: einmal daß hier der erste Anfang nothwendig weiter und, wie die Erfahrung zeigt, bis zur eigentlichen Apotheose der Heiligen führt, dann daß die heilige Schrift durch kein Beispiel uns hiezu berechtigt, vielmehr Warnungen enthält, die, wenn nicht direkt, doch indirekt hieher bezogen werden müssen.

Ich sage: ist einmal die Anrufung der Heiligen oder der Engel — denn auch diese kömmt hier mit in Betracht — zugegeben, dann läßt sich keine Gränze mehr zwischen ihr und der eigentlichen Anbetung ziehen. Die römische Kirche glaubt, ähnlich wie die griechische die προσκύνησις und λατρεία unterscheidet, so die **invocatio** oder **veneratio** und die **adoratio** auseinanderhalten zu können. Dieser Unterschied müßte sich in der Intention des Betenden, zugleich aber auch in der Form oder der Art und Weise des Gebets zu erkennen geben. Wird er nun aber wirklich eingehalten? vermag man an der Verehrung der Mutter Gottes, wie sie im Volke herrscht, ihn noch zu erkennen, und ist dem Volke dieser Unterschied wirklich so klar bewußt, wie manche Vertheidiger des Heiligencultus behaupten? — Es klingt voreilig, wenn Jemand, der nicht selbst Katholik ist und auch nie katholisch gewesen, über die Intention, die Gedanken und Stimmungen der Katholiken in dieser Hinsicht ein apodiktisches Urtheil fällen will. Indessen sind unläugbare Veranlassungen zu den allertriftigsten Bedenklichkeiten vorhanden.

Es ist psychologisch begründet, daß, wer in religiösen Angelegenheiten nach einem überirdischen Halt und Trost sucht, wissentlich oder unwissentlich nach etwas sich sehnt, worauf er sich mit ganzem Herzen verlassen kann, das seinem Innern eine ewige Stütze gewährt und volle Befriedigung einflößt. Unser religiöses Vertrauen bedarf einen ewigen Grund, um darauf zu ruhen, und es kömmt nun alles darauf an, daß wir es rein und ausschließlich auf den wahrhaftigen Gott setzen lernen. Aus dieser Wahrheit, daß unsere Zuversicht in Angelegenheiten unseres ewigen Heils ein ewiges und wahrhaft göttliches Fundament bedarf, hat Athanasius einige der treffendsten Beweise für die wahrhaftige Gottheit Christi und des heiligen Geistes abgeleitet. Die heilige Dreiheit, die den Gegenstand unsers christlichen Glaubens bildet, kann eben deswegen nichts Nicht-Göttliches enthalten.

Der Mensch nun, der seinen Frieden im Gebet zu den Heiligen sucht, kömmt unvermerkt dazu, bei ihnen eine göttliche Macht, eine Quelle des ewigen Lebens vorauszusetzen. Der Mensch hat, wie ein trefflicher katholischer Theologe erinnert, nur ein Herz, dieses aber gehört Gott und Gott allein*). Nur zu leicht wird es durch den Cultus der Heiligen zwischen Gott und den Heiligen getheilt; das Vertrauen aber theilweise auf eine Creatur setzen ist so viel, als es dem Schöpfer ganz entziehen.

Mögen wir also die Heiligen in jeder andern Weise ehren und verherrlichen, — so wie wir uns dazu verstehen, unser

*) J. B. v. Hirscher, die christliche Moral, 4. Aufl. 2. Bd. 1845. S. 142 Anm.: „Man sagt wohl, daß alle Verehrung der Heiligen auf Gott zurückgehe und zurückgehen müsse; allein in der „Wirklichkeit ist es Thatsache, daß eben jeder Mensch nur ein „Herz hat und daß es eine Hingebung an Heilige gibt, welche „dem ungetheilten, liebeinnigen und hingebungsvollen Umgange mit dem dreieinigen Gott Eintrag thut. Es „ist daher Vorsicht und Belehrung nothwendig."

Gebet an sie zu richten (**preces facere ad sanctos** sagt auch der Katechismus Romanus), so vertiefen wir uns in eine religiöse Stimmung, welche uns von dem unbedingten Vertrauen auf Christus und von der unmittelbaren Aufnahme seines Bildes in unser Herz abbringt.

Der römische Katechismus thut wohl daran, zu erinnern, daß man zu Gott und zu den Heiligen auf ganz verschiedene Weise bete: **duas adhibemus precandi formulas, modo differentes; ad Deum enim proprie dicimus: „miserere nobis, audi nos," ad Sanctum „ora pro nobis" (p. IV, c. 6, qu. 3.).** Da nun aber die Praxis hiemit nicht übereinstimmt, sondern das Gebet zu den Heiligen noch in ganz anderen Formen geschieht, so meinen die Vertheidiger, z. B. Bossuet in der **exposition de la doctrine de l'Eglise catholique,** sie dürften sagen, daß eben auch alle andern Formen der Verehrung nach der Absicht der Kirche nur in diesem Sinne, als Bitte um Intercession zu fassen seien*). Aber welche unglaubliche Zumuthung wird uns hiemit gestellt! Statt daß die Kirche sorgfältig wachte und die Verehrung auf jene Form beschränkte, sollen wir also annehmen: Alles, was zur Verherrlichung der heiligen Jungfrau gesagt wird, wenn der Katholik ihrem Dienste sich weiht und sein Vertrauen auf sie zu setzen bekennt, — wolle wirklich weiter nichts sagen, als das einfache „Bitte für uns"**). Nein, die consequente und von der Kirche

---

*) Bossuet l. c. pag. 118 (ed. 1757) bemerkt zur obigen Stelle des Katechismus: **par où nous devons entendre qu'en quelques termes que soient conçues les prières que nous addressons aux Saints, l'intention de l'Eglise et de ses fidèles les réduit toujours à cette forme.**

**) Der kleine Katechismus von Canisius enthält Gebete an die heilige Jungfrau, die „Mutter der göttlichen Gnaden, „den Sitz der Weisheit, die Pforte des Himmels, die Zuflucht „der Sünder, die Trösterin der Betrübten, die Hülfe der Christen, „die Königin der Engel, der Patriarchen" u. s. w., in denen es

noch nie ernstlich gehemmte Entwicklung des Cultus, der „Königin des Himmels", der „Mutter aller Kinder Gottes", ist es, wenn im **Psalterium Marianum** der hundertundzehnte Psalm (Vulg. CIX) **Dixit Dominus Domino meo cett.** statt auf Christus, auf seine Mutter bezogen wird. Wenn sie selbst in den Ausschreiben der Päbste diejenige genannt wird, **cui datum est exstirpare omnes haereses in universo mundo**, so liegt darin eine ähnliche Mittheilung göttlicher Eigenschaften, wie diejenige, welche wir in der Erhöhung und Verherrlichung des Menschensohnes anzunehmen haben. Darauf führt selbst eine der neuesten Apologieen des Mariacultus, welche denselben um deswillen zum Kriterium christlicher Rechtgläubigkeit macht, weil erst durch die Verehrung der Maria die lebendige Ueberzeugung von der wahrhaftigen Incarnation des Sohnes Gottes ihren Ausdruck finde, — denn hiemit ist nicht undeutlich gesagt, daß nicht nur der menschlichen Natur in Christo göttliche Eigenschaften mitgetheilt worden, sondern daß eine mittelbare Theilnahme an denselben auch der heiligen Jungfrau, der Gottesgebärerin zuzuschreiben sei.

Ein Beispiel für die Heiligenverehrung sucht man in der heiligen Schrift umsonst. Man sage nicht: natürlich wurden die noch lebenden Apostel nicht verehrt. Warum, müssen wir fragen, richteten die Apostel ihr Gebet nicht an Abraham oder an Johannes den Täufer, die sie damals eben so gut hätten anrufen können, als es die katholische Kirche heutiges Tages thut? Noch bestimmteren Aufschluß aber gibt die heilige Schrift über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer Verehrung der Engel. Wenn im alten Testament der Engel des Herrn angebetet wird, so ist dieß der Engel, welcher zugleich Gott heißt: „Zum Diener wollest annehmen mich; gib mir, daß ich „vertrau auf dich; für allem Uebel behüte mich; im letzten Ster„stündlein helfe mir, den sichern Weg zeig mir zu dir, daß ich „im Himmel ehre dich, mit allen Heiligen ewiglich." —

und Herr heißt; die ältesten Kirchenlehrer wußten nicht anders, als daß der Sohn unter diesem Namen erschienen sei. Andere Engel weisen die προσκύνησις ausdrücklich ab, und, was hier das Entscheidende ist, die Engelverehrung wird in einem apostolischen Briefe ausdrücklich als eine Verirrung bekämpft. Die Bestimmtheit, mit welcher Paulus dieß thut, ist so groß, daß es dagegen nichts vermag, selbst wenn schon Justinus Martyr eine Verehrung der Engel bei den Christen bezeugen sollte.

Die Irrlehrer in Colossä hielten es für einen Beweis der Demuth (ταπεινοφροσύνη), wenn sie, statt sich an Christus selbst, an das Haupt der Gemeinde zu halten, eine θρησκεία τῶν ἀγγέλων erwählten. Coloss. 2, 18. Die Verirrung dieser wahrscheinlich essenischen Richtung bestand in Phrygien fort und noch das Concil von Laodicea um das Jahr 360 fand es für nöthig, ihr zu steuern. Aber gerade dieses, was in den ersten Jahrhunderten noch Widerspruch fand, ist in der späteren Kirche herrschend geworden. Denn ganz ähnlich wie die katholischen Theologen beriefen sich wahrscheinlich auch die Irrlehrer in Colossä auf den Zusammenhang der himmlischen Hierarchie mit der irdischen Kirche und wollten durch Verehrung der Engel, d. i. der niederen Glieder der himmlischen Hierarchie stufenweise zur Gemeinschaft mit ihren höheren Gliedern und mit Christus, ihrem Haupte, sich erheben. Nun aber ist die Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde so gestaltet, daß Christus es ist, der das Getrennte verbindet; durch ihn treten wir in Lebenszusammenhang mit den Himmlischen, nicht bedürfen wir umgekehrt der Vermittlung himmlischer Mächte, um zu ihm zu kommen. Er hat uns seiner unmittelbaren Gemeinschaft gewürdigt und will, daß diese höchste Ehre, die er uns erwiesen, auch anerkannt werde, daß wir nicht durch eine willkührliche Demuth uns selbst der hohen Würde entschlagen, die er uns gewährt hat.

Der Apostel ist streng in seinen Rügen gegen diese Ver-

irrung. Aber, was wir Protestanten wohl zu beachten haben, er nennt sie nicht Idololatrie und ist weit entfernt, sie mit dem Heidenthum auf eine Linie zu stellen. Eine Mäßigung und Schonung, die auch uns zum Vorbild dienen muß, selbst wenn wir starke Ursache haben, zu befürchten, daß der Heiligendienst der Katholiken eine Beeinträchtigung Christi des einzigen Mittlers mit sich bringt.

„Die Verehrung der Heiligen ist aber — so sagt man uns von katholischer Seite — so natürlich, so tröstlich, sie ist zugleich so poetisch.“ Nur zu natürlich ist sie, und Trost in ihr zu suchen liegt so nahe, daß wir eben deswegen auf der Hut sein müssen, ob dieser Trost nicht eine falsche Beruhigung ist. Und mag ihre weitere Entfaltung noch so reich an ästhetischen Elementen sein, so müssen wir erinnern, daß es sich hier von Gewissensfragen handelt, bei denen Aesthetik und Poesie nicht in Betracht kömmt. —

In Millionen Fällen ist die Anrufung der Heiligen nichtig und erfolglos. Aber nicht in allen. Es wäre sehr unvernünftig, die Beispiele von Erhörung, die ihr gefolgt ist, ohne alle Ausnahme abzuläugnen. Sollten wir nicht annehmen dürfen, daß zuweilen eine göttliche Herablassung die Unwissenheit eines Hülfe suchenden Gemüthes übersieht und sich schon um deswillen gnädig zu demselben neigt, weil es überhaupt nach oben sich wendet, und Hülfe von oben zu erlangen sich sehnt?

Freilich kommen in diesem Gebiete noch andere Erfahrungen höchst seltsamer Art vor. In Italien kann man es von den Katholiken mit der größten Zuversicht aussprechen hören, die Protestanten sollten es nur versuchen, zur heiligen Jungfrau zu beten, sie würde ihnen schon weiter helfen und sie zur allein seligmachenden Kirche bekehren. Sind doch die beiden merkwürdigsten Bekehrungen der neuesten Zeit durch die Verehrung der Maria vermittelt worden, die Conversion Hurter's und die Bekehrung des Israeliten Alphons Ratisbonne.

Ich für meine Person muß nun offen gestehen, daß ich es nicht wage, in solchen Fällen von dämonischem Einfluß zu sprechen. Lieber neige ich mich zu der Vermuthung hin, daß es auch einen mittleren, weder eigentlich göttlichen noch auch teuflischen Weg des Zusammenhangs und Verkehrs mit der unsichtbaren Welt gibt. Unter einer dünnen Decke schläft das Reich der Geister und ich glaube, ein anhaltendes Gebet zu den Entschlafenen oder für sie kann wirklich die Schranke durchbrechen, die uns von ihnen trennt. Aber damit thut sich dann auch das Gebiet unendlicher Illusionen auf; hier ist kein Schritt mehr sicher; der Mensch, der in jener Welt noch fremd ist und fremd sein soll, wird von den gefahrvollsten Täuschungen umgaukelt. Zwar kann er mitten in dieser Sphäre Einwirkungen erfahren, die ihn zu Gott führen; aber der gewiesene Weg zur Bekehrung ist dieß nicht, so wenig, als das Achten auf die Aussagen der Somnambülen und auf die Erscheinungen des Magnetismus *). Man hat das Gebet für die Todten und das

*) Nichts hat meiner Meinung nach die altprotestantische Denkweise so sehr verkannt, als, daß es zwischen dem Göttlichen und Diabolischen, zwischen dem Himmlischen und Höllischen ein unermeßliches Reich der Mitte gibt. Auch die natürliche Sphäre hat ihre Magie und ihre Mystik. Von diesem Gebiete hat es seine ganz besondere Wahrheit, daß zwischen Himmel und Hölle unzählige Dinge existiren, von denen in unserer Philosophie nichts geschrieben steht. Leider restaurirt sich aber auch diese Denkweise, welche überall, wo sie nicht rein Göttliches wahrzunehmen vermag, gleich Teuflisches sehen will. — Die oben schon erwähnte Bekehrung des Israeliten Alphons Ratisbonne durch eine Erscheinung der heiligen Jungfrau zu Rom in der Kirche San Andrea im Januar 1842 (vgl. den Bericht von Guido Görres in den hist. polit. Blättern 9. Bd. S. 241 ff.) ist eine in allen ihren wesentlichen Umständen so constatirte Thatsache, daß Läugnen hier völlige Unvernunft wäre. Wie vermessen aber wäre es, hier Dämonisches ins Spiel bringen zu wollen, weil uns Protestanten eine Bekehrung zur katholischen Kirche nicht als eine vollkommen wahre Bekehrung gilt! —

Gebet zu den Heiligen unzähligemal mit dem Grunde bekämpft, daß es nichtig, kraftlos und erfolglos sei. Der eigentliche Grund dagegen liegt aber, wie mir wenigstens scheint, vielmehr in der Gefahr, wirklich in Zusammenhang mit der Geisterwelt versetzt zu werden und ein Labyrinth zu betreten, für welches wir in diesem Leben den Ariadnefaden noch nicht besitzen.

Der tridentinische Kirchenrath sagt in seiner letzten Sitzung über unsern Gegenstand mit großer Mäßigung weiter nichts aus, als, es sei „gut und nützlich", **bonum et utile**, die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen. Den Gegnern, welche meinen, daß dieß der Ehre des einzigen Mittlers zuwider sei, ist hier ausnahmsweise kein Anathema entgegengestellt, sondern das Concil begnügt sich, ihre Ansicht ein **impie sentire** zu nennen. Auch spricht die Synode den Wunsch aus, daß Mißbräuche, falls hier solche eingedrungen, vertilgt würden, und jeder Aberglaube bei der Anrufung der Heiligen so wie bei der Verehrung der Reliquien und dem Gebrauche der Bilder solle beseitigt werden. Auch fehlt es den Bischöfen nicht an der hiezu nöthigen Vollmacht, und doch sehen wir, daß namentlich da, wo man den Protestantismus nicht zur Seite hat, noch Dinge geduldet werden, die man nach diesem Decret nicht für möglich halten sollte. In dem Maaße, als man sich den Zusammenhang mit den Heiligen durch magische Mittel — z. B. durch Wundermedaillen — hergestellt oder gefördert denkt, tritt doch wohl Superstition ein! Und auch davon fehlen, wie wir früher schon in Erinnerung brachten, Beispiele nicht, daß das Volk sich den Himmel nach seinem Sinne und seinen Neigungen, zumeilen nicht ganz ohne den Einfluß altheidnischer Traditionen, ausmalt. Wie überhaupt die einzelnen Gewerbe ihre Schutzheiligen haben und für bestimmte Gefahren besondere Nothhelfer zur Hand sind, so kömmt es vor, daß auch entschieden nicht-heiliges unter die Obhut der Heiligen gestellt wird. Doch geht dieß in der römischen Kirche vielleicht nirgends so

weit, als in der griechischen, wo die Piraten in dem heiligen Nicolaus gleichsam ihren Hermes — den *πατέρας τῶν λῃστῶν* verehren.

Möhler sagt, nachdem er den kühnen Ausspruch gethan: „sollen wir Christum anbeten, so sind wir genöthigt (?) Heilige „zu verehren," auf derselben Seite (Symbolik S. 448*) begütigend, limitirend oder vielmehr das Gesagte zurücknehmend: „Noch ist endlich zu erwägen, daß die Lehre der Kirche nicht „behaupte, daß man die Heiligen anbeten müsse, sondern „nur, daß man sie anrufen könne." O wäre dem doch also! wäre dies wirklich die Meinung der katholischen Kirche oder vielmehr, wenn sie es wirklich ist, stimmte doch ihr Verfahren damit überein! Eine solche Uebereinstimmung könnten wir erst dann finden, wenn die Theilnahme an der Anrufung der Heiligen wirklich freigestellt würde. Dieß geschieht aber so lange wenigstens nicht, als im katholischen Gottesdienst fast jedem Vaterunser der englische Gruß und die Anrufung der Mutter Gottes beigefügt wird.

Enthalten wir uns über diejenigen, welche zu den Heiligen beten zu dürfen glauben, zu richten; aber freuen wir uns auch, daß wir einem Theile der christlichen Kirche angehören, wo uns nicht angesonnen wird, eine Form des Cultus mitzumachen, welche jedem, der die Pflicht, sich vor Menschensatzungen zu hüten, erkannt hat, höchst bedenklich vorkommen muß.

Indessen werde auch hier wieder das Bekenntniß nicht zurückgehalten, wie viel uns durch die Art, wie die Reform vollzogen wurde, verloren gegangen ist. Der goldne Spruch **abusus non tollit usum**, fand auch hier, wie so häufig in menschlichen Dingen, seine Beachtung nicht. Der Mißbrauch rief vielmehr auch in dieser Sache eine Reaction hervor, welche zum Wegwerfen auch des rechten Gebrauches führte. Umsonst

---

*) Eben da heißt es: „Wer (?) Heilige verehrt, verherrlicht Christum."

suchte die Augsburgische Confession diesen festzustellen. Die Wirklichkeit entspricht ihr in diesem Punkte nicht. Wer aber ist Schuld, daß uns die lebendige Erinnerung an die Heiligen der Vorzeit verloren gegangen ist? Sicher zum großen Theil diejenigen, welche in der Verehrung der Heiligen zu viel gethan hatten; man muß in gewissem Sinne gerade von der katholischen Kirche sagen, daß sie uns die Heiligen geraubt hat.

Unser kirchliches Volksleben, falls ein solches noch existirt, hat seine Wurzeln nicht mehr in einer ehrwürdigen grauen Vergangenheit. Sind noch Erinnerungen aus der Geschichte der Kirche vorhanden, so beziehen sie sich höchstens auf einige Namen aus der Reformationszeit. Bis zur Einführung des Christenthums reichen sie nicht hinauf. Reformationsfeste feiern wir, aber der Bekehrung unserer Vorfahren vom Heidenthum zum Christenthum wird wenig gedacht. Die Apostelfeste sind abgeschafft; neuere Heilige aus den Zeiten nach der Reformation haben wir natürlich nicht aufzuweisen und können sie nicht bekommen. Nicht bloß Herder hat gewünscht, daß für evangelische Christen ein Auszug aus den **Actis Sanctorum** veranstaltet würde. Aber gesetzt auch, etwas dieser Art könnte durch die Fluth unserer Tagesliteratur den Weg zum Volke finden, so würde es immer noch etwas fremdes und eingepfropftes, nichts ureigenes sein. In unseren Volksfesten ist das religiöse Element verschwunden. Zwar ist es in unserer Zeit dahin gekommen, daß an einigen wenigen Orten Deutschlands Missionsfeste eine volksthümliche Bedeutung bekommen haben und der Theilnahme an ihnen verdanken Manche vielleicht reinere und bessere Eindrücke als die, welche man von katholischen Wallfahrten davon trägt. Aber wie wenig sind dieser Erscheinungen! wir dürfen auch kaum hoffen, daß sie jemals wirklich Sache des Volkes im weitesten Sinne werden. Die Feste, an denen die großen Massen sich erfreuen, haben in katholischen Ländern, z. B. in Italien, wenn sie auch nicht frei von Ausbrüchen der

Rohheit vorübergehen, doch meist einen Halt an irgend einem religiösen Anlaß, wogegen es im protestantischen Deutschland Gegenden gibt, wo die Volksfeste ohne eine höhere Weihe fast allein von dem Interesse an niedrigen materiellen Genüssen getragen werden.

Fünfunddreißigste Vorlesung.

Die Verehrung der Reliquien. Die Wunder in der katholischen Kirche. Der Bilderdienst. — Die Orden der katholischen und die religiösen Vereine der protestantischen Kirche. Die Thätigkeit der Missionen.

Haben wir von der Verehrung der Heiligen zugegeben, daß sie sehr natürlich, daß sie nur zu natürlich ist, so wird im Wesentlichen dasselbe von der Verehrung der Reliquien und der Bilder gesagt werden müssen. Auch das, was in diesen Dingen die römische sowohl als die griechische Kirche sich erlaubt, liegt dem natürlichen Menschen nur allzunahe und hat sich aus den Neigungen desselben so einfach entwickelt, daß gerade deswegen die größte Vorsicht von Seiten der Kirche nöthig gewesen wäre.

Auch hier enthält die Theorie, wie sie vorgetragen wird, in Verbindung mit den Schranken der Mäßigung, welche das Concil von Trient für die Ausübung aufstellt, viel Plausibles; aber auch hier geht das wirkliche Verfahren wieder so weit über jene Schranken hinaus, daß wir daraus abnehmen müssen, schon in der Theorie selbst liegt ein Keim der Ausartung, ein Ueberschreiten der richtigen Gränze.

Die Reliquien der Heiligen zu ehren und vor Entweihung zu bewahren, ist gewiß Sache ächter Pietät. Hieran schließt sich zunächst dieß, daß sie als Mittel zur Erweckung der Andacht und des Glaubens betrachtet und in Ehren gehalten werden. Auch hieran ist noch nichts Verwerfliches. Kein Protestant wird sich schämen, wenn er, die heiligen Orte in Jerusalem

betretend, von Empfindungen der Andacht bewegt wird, die er sonst in solcher Stärke nicht erfahren hatte; oder welche Ursache sollte man haben, protestantischen Pilgern nach dem Morgenlande, die dieß von sich bekannt haben, es übel zu nehmen? Ebensowenig nun dürften wir uns davor scheuen, wenn wir überzeugt sein könnten, wirklich noch Reliquien etwa von der Dornenkrone Christi oder von seinem Kreuze zu besitzen, durch ihre Betrachtung uns zur Andacht anregen zu lassen.

Die Andacht, mit welcher der Katholik die Reliquien betrachtet, bezieht sich nun aber insbesondere noch darauf, daß er ihnen eine Wunderkraft zutraut, von der die katholische Kirche unzählige Erfahrungen zu haben behauptet. Und sie glaubt hiefür genügende Analogieen in der heiligen Schrift zu besitzen. Ein Todter, der in das Grab des Elisa gelegt ward, wurde durch die Berührung mit den Gebeinen des Propheten wieder lebendig. 2. (4.) Reg. 13, 21. Und in Ephesus geschahen wunderbare Heilungen nicht allein durch das Wort und die persönliche Gegenwart des Paulus, sondern auch dadurch, daß man die Kranken mit Gewändern, die der Apostel getragen hatte, berührte, Act. 19, 12. Wunderbare Wirkungen, durch welche die Aechtheit von Reliquien beglaubigt wurde, kommen sodann im christlichen Alterthum, wenigstens vom vierten Jahrhundert an, durch mannigfache Zeugnisse gesichert vor. Ich erinnere nur an die Erzählung aus dem Leben des heiligen Ambrosius, wie die Gebeine der Märtyrer Protasius und Gervasius aufgefunden und an der durch sie gewirkten Heilung eines Blinden als ächte Reliquien erkannt wurden*).

Soll aber aus neuerer Zeit eine vollkommen gesicherte

*) Vgl. Tillémont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique tom. II. (Bruxelles 1722 fol.) pag. 36. 37., wo die übereinstimmenden Zeugnisse des Ambrosius, Augustinus und Paulinus angeführt werden, durch welche das Factum beglaubigt ist.

Thatsache angeführt werden, so könnte man sich auf eine Heilung durch einen Dorn aus der Dornenkrone berufen, welche in Pascal's Familie vorgekommen ist*). Und ich weiß nicht, welches Recht man hat, alles, was in noch neueren Zeiten ähnliches sich ereignet hat, ohne alle Umstände für Fabel oder Täuschung zu erklären.

Es geht auch hier nicht an, eine Unzahl von Thatsachen durch Ignoriren oder durch hartnäckiges Läugnen zu beseitigen. Machen wir uns auch im einzelnen Falle die strengste Skepsis zur Pflicht, so müssen wir doch, gesetzt auch, daß in der ganzen Geschichte nur ein einziges sicheres Beispiel vorhanden wäre, die Möglichkeit im Princip zugeben. Die Frage wird dann nur sein, wie wir uns solche Erscheinungen zu erklären, und welchen Werth wir ihnen beizulegen haben. Jedenfalls nicht einen so hohen, wie in neuester Zeit einige puseyitische Theologen in England. Dr. Newman, einer der Begründer jener Schule, hat eine Theorie aufgestellt, welche wenigstens auf die Wunder, die durch die Asche der Heiligen geschehen sollen, ihre Anwendung finden soll, aber wahrscheinlich selbst bei manchen besonnenen Katholiken wenig Beistimmung finden wird. Wie man nämlich annehmen müsse, daß von dem Leibe des Christen, um deßwillen, daß er ein Tempel des heiligen Geistes ist, ein unvergänglicher Keim bewahrt werde, von welchem die Erneuerung und Verklärung des Leibes in der Auferstehung ausgeht oder an den sie sich anknüpfen kann, so sei auch anzunehmen, daß überhaupt dem, was einst leibliches Organ der göttlichen Gnade gewesen, eine Lebenskraft inwohne, die sich durch die Wirkung wunderbarer Heilungen manifestiren könne. Allein es ist klar, wie man hiebei genöthigt wird, jene inhärirende Lebenskraft, welche sich einst in der Auferstehung zu einem anderen, ewigen Leben offenbaren wird, in das Reich der gewöhnlichen Empirie

*) Vgl. das Leben Pascal's von Hermann Reuchlin.

des jetzigen Lebens herabzuziehen. Wir bekämen dadurch Wirkungen magischer Art, die wir den biblischen Wundern gleichzustellen uns sorgfältig hüten müssen. Unter der Magie, von der ich hier rede, verstehe ich nicht die dämonische, sondern ich rede hier wieder von Wirkungen aus einer mittleren Sphäre, die wir ebensowenig für dämonisch als für rein göttlich erklären dürfen. Eine Menge Beispiele von Vertreibung der Dämonen aus Besessenen durch Reliquien, hat Görres im vierten Band seiner Mystik gesammelt. Von ihnen muß ohne Zweifel eine sehr große Anzahl als nicht gehörig beglaubigt abgezogen und auf Rechnung der bekannten Leichtgläubigkeit der römischen Kirche geschrieben werden, welche überall da bei der Hand ist, wo etwas im Interesse oder zur Verherrlichung des katholischen Glaubens geschieht. Indessen einige Thatsachen solcher Art werden immer noch übrig bleiben, und diese sind es, von denen ich die Meinung festhalten möchte, daß sie einer mittleren Sphäre angehören. Was ursprünglich himmlisch und göttlich war, kann in diese Sphäre herabsinken und zur Naturwirkung werden, wenn es auch in der Erscheinungsform dem ursprünglichen, göttlichen noch ganz ähnlich sieht. Dieser Art könnte manches von dem sein, was in der katholischen Kirche durch Exorcismus, als Geisterbannung u. s. w. ausgerichtet wird. Jedenfalls, glaube ich, müssen wir sehr Bedenken tragen, ohne weiteres in Luther's Ansicht einzustimmen, welcher meinte, wenn in der katholischen Kirche durch Reliquien Teufel ausgetrieben würden, so weiche ein Teufel willig dem andern, um desto festeren Besitz von den Seelen zu nehmen, die nämlich hiedurch in ihrem irrigen Glauben bestätigt würden.

Schließlich muß ich noch eine Bemerkung aussprechen, welche sich mir öfters bei Erwägung außergewöhnlicher Heilungen, wie sie in der katholischen Kirche vorkommen, aufgedrängt hat. Es gibt darunter einzelne Beispiele, wo in demselben Maaße die magische Wirkungsweise zurücktritt, als die Kraft

des Glaubens und des Gebetes das Ueberwiegende wird. Im Glauben liegen Kräfte, die nur zu selten geweckt werden; vielleicht muß man der katholischen Kirche einräumen, daß sie dieselben zuweilen besser zu beleben versteht, als die protestantische. Wenn auf einfache und vertrauensvolle Anrufung des Namens Jesu die Hülfe eintritt, so wage ich es nicht, eine geringschätzige Meinung über einen solchen Vorfall zu hegen, gesetzt auch, daß — was uns Protestanten zum Anstoß gereicht — die Anregung zum zuversichtlichen und dringenden Gebete durch eine Reliquie gegeben worden war. Ist aber dieß der Zusammenhang in solchen Ereignissen, so folgt natürlich aus denselben nichts für die Aechtheit der einzelnen Reliquie, die dabei als Veranlassung für die Entfaltung der Glaubenskraft gedient hat.

Die katholische Hierarchie ist, wie sie selbst zugesteht, verpflichtet, einmal nach der Vorschrift des Tridentinum, Excesse bei den Wallfahrten, abergläubische Formen der Verehrung u. s. w. zu verhüten, dann aber auch die Aechtheit angeblicher Reliquien einer strengen Prüfung zu unterwerfen. Das letztere würde, wenn es auch die Kirche nicht einschärfte, Sache der einfachen Ehrlichkeit und durch die Pflicht der Aufrichtigkeit schon geboten sein. Hat man nun in jeder dieser Rücksichten neulich bei der Ausstellung des heiligen Rocks in Trier gethan, was man schuldig war? — wäre dem so, man würde gegen die an sich so seichten Angriffe der neukatholischen Wortführer besser gerüstet sein*)! —

---

*) Hätten die Bischöfe in dieser Sache von Anfang an wenigstens klug, ich will nicht sagen, christlich weise, handeln wollen, so wäre ihnen das Festhalten eines Standpunkts anzurathen gewesen, den nachher Görres gegenüber den sonnenklaren Erweisen der Unächtheit des Rockes einzunehmen gesucht hat. Sie hätten von vornherein erklären können, es komme auf die Identität des Gewandes mit jenem, das Christus getragen, eigentlich nicht an, es genüge, in ihm ein von der Kirche geweihtes Abbild des ursprünglichen zu erkennen. So wenigstens spricht Görres sich

Noch ist uns die Frage übrig: ob eine solche Form der Reliquienverehrung geduldet werden darf, bei der sie selbst zu einer Art Gegenstand des Cultus werden? Diese Frage ist aber mit der andern identisch, inwiefern sich der Ausdruck der Verehrung gegen einen höheren und unsichtbaren Gegenstand auf ein Bild desselben richten darf?

Wir können uns leicht darüber verständigen, daß die christliche Kirche das Verbot des Dekalogus „du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.“ nicht als Verpönung der bildenden Kunst überhaupt oder ihrer Anwendung auf religiöse Gegenstände zu fassen hat. Das Verbot muß im Zusammenhang mit den Worten „bete sie nicht an und diene ihnen nicht“ aufgefaßt werden.

---

aus: Die Wallfahrt nach Trier 1845. S. 88.: „Es wird (mit der kirchlichen Symbolik) sein, wie eine Flamme, die tausend Flammen zündet, ohne sich selber zu mindern u. s. w. Das wird auch der Fall mit dem heiligen Gewande sein; das Ursprüngliche, unmittelbar Gegebene, in Berührung gebracht mit einem homogenen Träger, wiederholt in ihm den Akt, aus dem es selbst geheiligt hervorgegangen; wie ein Wort in tausend Hörern tausend Gedanken weckt und ein Magnet hundert Magnete macht. Wie also die volksmäßige Legende erzählt: das Kreuz sei wie ein lebendiger Baum nachgewachsen, je mehr man davon geschnitten; so erzählte sie vom Gewande, es sei mit seinem Eigner gewachsen, und hätte in gleicher Naivität berichten mögen, vom ursprünglichen heiligen Rocke hätten alle Andern sich abgeschält, ohne daß er sich gemindert hätte; oder der erste Graal habe mit seinem Tempel auch die Kelche der 72 Altäre hervorgetrieben und von da seien alle Kelche auf Erden ausgegangen; was, auf's einwohnende Heilige bezogen, alles nur strenge Wahrheit sein würde.“ — S. 90: „Alle (die Städte, welche den heiligen Rock zu besitzen behaupten) haben, wie kaum zu bezweifeln, päbstliche Authentiken gehabt, daß die Transfusion des Heiigen in allen kirchlichen Formen sich übertragen; sie waren also kirchlich auch völlig identisch, nur dasselbe Gewand in eine Vielheit von Gewändern auseinander gegangen.“ Freilich würde dann, wenn man mit solchen Explicationen, mit denen die Sache endigte, angefangen hätte, die Wallfahrt weniger zahlreich ausgefallen sein!

Was ist nun aber dieses Anbeten der Bilder und wann tritt dieser Bilderdienst ein? — Wir wissen aus der Kirchengeschichte, wie lang die altisraelitische Strenge gegen jede Verehrung der Bilder und zugleich gegen bildliche Darstellung der Gegenstände unserer Anbetung in der Kirche geherrscht hat. Die Sorgfalt der ersten Jahrhunderte gestattete nur Symbole und symbolische Darstellungen, wie das Kreuz, der Anker, die Taube, der Hirte mit dem Schaf, der Fisch u. s. f. Der Beschluß der Synode von Illiberis gegen bildliche Darstellung der Gegenstände der Anbetung in den Kirchen und die strenge Handlungsweise des alten Bischofs Epiphanius, welche noch aus demselben Grundsatz hervorging, sind bekannt*).

Auf diesem Standpunkt ist die alterthümlichste Kirche des Erdkreises, die nestorianische in den kurdischen Gebirgen stehen geblieben. Das Kreuz ist das einzige Sinnbild, das sie im Heiligthum duldet. Die griechische Kirche hat sich, als sie auf dem zweiten Concil von Nicäa die Bilderverehrung gegen die Iconoclasten sanktionirte, mit der Unterscheidung der προσκύνησις τιμητική von der λατρεία geholfen. Die lateinische Scholastik fand sich, als auch im Abendland die Sitte herschend geworden war, auf andere Weise zurecht. Derselbe motus, der sich auf das Bild richtet, richtet sich eigentlich auf den durch dasselbe bezeichneten Gegenstand; es ist nur eine Intention, welche eigentlich auf das höhere Objekt geht, das Bild ist nur verschwindendes Medium, durch welches diese Intention sich zu ihrem Ziele hindurchbewegt. Dieß ungefähr ist der Sinn der Theorie des Thomas von Aquinum.

*) Mit besonderer Ausführlichkeit bemüth sich Prof. Perrone in Rom aus den Forschungen italienischer Archäologen darzuthun, daß schon im zweiten und dritten Jahrhundert die Bilderverehrung bei den Christen im Gebrauch gewesen. **Praelectiones theologicae tom. IV, ed Lovanieusis 1839, pag. 304 sqq.** Doch beweisen seine Hülfsmittel, so beachtenswerth sie an sich sind, nicht das, was er beweisen will.

Und hieraus folgte, da man nicht die Bilder anbetete, sondern nur vor den Bildern betete oder durch die Bilder den höhern Gegenstand zu verehren meinte, daß dem Crucifix der **cultus latriae** gebührend gefunden wurde.

Auch dieser Sache läßt sich eine günstige Seite abgewinnen. Was die Katholiken hierüber gewöhnlich sagen, ist etwa Folgendes: Wenn Jemand, was doch wohl für zulässig erkannt werden muß, durch den Anblick eines Bildes zur Andacht angeregt wird, sollte er, sobald diese in ihm erwacht ist, dem Bilde den Rücken kehren, sollte, wenn ihr erster Anfang durch den Eindruck, den das Bild gemacht hat, hervorgerufen worden, nicht auch eine Erhaltung der Andacht durch fortgesetzten Hinblick auf die bildliche Darstellung zulässig sein, und sollte dieß verwerflich werden, wenn der Betrachtende dabei die Stellung eines Betenden einnimmt?

Da sich die Sache ebenfalls so deuten läßt, so müssen wir auch hier mit dem Vorwurf der Abgötterei gegen die, welche sie sich auf solche Weise zurechtlegen, vorsichtig sein. Eine sehr wichtige Schranke hat überdieß das Tridentinum aufgestellt. Es will nicht, daß man meine, in den Bildern wohne eine göttliche Kraft, **aliqua divinitas vel virtus**, wegen der sie verehrt werden müßten. Denn dieß wäre, wie der Katechismus Romanus eingesteht, eine Verletzung der göttlichen Majestät (**p. III, cap. 2. qu. 18.**), ja die betreffende Stelle gibt zu verstehen, daß eben dieß, die Bilder wegen einer in ihnen wohnenden Gottheit oder Kraft zu verehren, so wie von ihnen etwas zu bitten und seine Hoffnung auf sie zu setzen, das Eigenthümliche der Idololatrie ist.

Uebt nun oder duldet die römische Kirche wirklich auch solche Bilderverehrung, welche offenbar auf der Voraussetzung beruht, daß in einem bestimmten Bilde z. B. der Mutter Gottes eine besondere Wunderkraft wohnt, so würden wir, wenn wir dieß Idololatrie nennen, nichts anders thun, als die Kirche

aus ihrem eignen Munde und nach ihren eigenen Grundsätzen richten. Das Vertrauen der wahren Protestanten wird sie erst dann wieder gewinnen können, wenn sie einmal diesen großen Uebelständen nicht mehr durch künstliche Distinctionen, von denen das Volk nichts weiß und nichts versteht, sondern durch entscheidende Maaßregeln zu steuern sich entschließt*). Wir dürfen nicht verlangen, daß die Kirche die Bilder selbst beseitige wohl aber, daß sie auf den Standpunkt zurückkehre, den die Kirche der germanischen Völker noch im Zeitalter Karl's des Großen und Ludwig's des Frommen einnahm. Wenn die Bischöfe, welche auf den Synoden zu Frankfurt (794) und Paris (825) den Bilderdienst der griechischen Kirche verwarfen, wiederkehrten, sie würden, was in ihren eignen Kirchen geschieht, höchlich mißbilligen. Zur Erinnerung und Belehrung der Unwissenden, so müssen wir mit jenen Concilien des Abendlandes sagen, müssen die Bilder in den Kirchen geduldet werden; eine Verehrung derselben aber werde wegen des so unendlich nahe liegenden Mißverstands nicht gefordert. — Die Bilder zu begrüßen oder nicht zu begrüßen, sollte mindestens frei gestellt werden.

Die orientalische Kirche ist bekanntlich in noch viel tiefere Superstition hinsichtlich des Bilderdienstes versunken, als die abendländische. Nachdem die iconoclastischen Kaiser das schwere Aergerniß, welches der Bilderdienst den Moslemen sowohl als den Juden gab, mit gewaltsamer stürmischer Hand zerstört hatten, kehrte das Uebel in seiner ganzen Ausdehnung wieder, und besteht nun in dieser ein volles Jahrtausend. Ob die griechische

*) Ein Mangel an Entschiedenheit ist selbst im Katechismus Romanus bemerklich, wenn er l. c. qu. 24. dem Pfarrer vorschreibt, er solle die Fehler in Hinsicht der Bilderverehrung, welche er beim Volke etwa vorfindet, zu verbessern suchen, quoad ejus fieri poterit. Denn dieß heißt nicht: mit allem Nachdruck, aus allen Kräften, sondern: so gut es nun eben gehen mag.

Kirche für die mittlere, gemäßigte Ansicht, die in ihr nie vertreten wurde, empfänglich ist, muß die Zukunft lehren, in der ihre Geschicke zur Entscheidung kommen. —

Wir schließen jetzt mit einigen Bemerkungen über die weiteren Kreise des kirchlichen Lebens, und insbesondere die Orden, die religiösen Vereine der katholischen Kirche und ihre Thätigkeit mit demjenigen zu vergleichen, was in der unseren Analoges oder Widersprechendes vorkömmt.

Blicken wir auf die Geschichte des Mönchthums, so können wir eine Reihe verschiedener Formen und Bestimmungen desselben unterscheiden. Fast alle bestehen sie, wie sie sich in der Vorzeit nacheinander ausgebildet haben, in der katholischen Kirche der Gegenwart noch nebeneinander fort und begründen ihren Reichthum an Mitteln zur religiösen Wirksamkeit auf das Volk.

Die alte Strenge und Selbstpeinigung der einsamen Büßer in der ägyptischen und in der syrischen Wüste milderte sich in den Cönobien des Abendlandes, indem man mit der Zurückziehung von der Welt die Bearbeitung des Feldes sowohl als die Pflege der Gelehrsamkeit zu verbinden wußte. Augustinus gab mit seinen Freunden das Beispiel eines canonischen entsagenden Lebens ohne Verzichtung auf die Wirksamkeit eines Lehrers und Hirten der Gemeinde. Das Mittelalter brachte jene Orden hervor, denen die Predigt und Seelsorge in möglichst weiten Kreisen die Hauptaufgabe und die ganze Ordensregel auf diesen Zweck berechnet war. Aber den Forderungen der modernen Zeit, den Gefahren, die mit der Reformation die römische Kirche bedrohten, war das Mönchthum in den Formen, die ihm Antonius oder Benedictus, Bernhard, Franciscus und Dominicus gegeben hatten, nicht mehr gewachsen. Ein neuer Orden kam zu Stande, der, nicht gehemmt durch die gemessenen Schranken des alten Rigorismus, zur geschmeidigen Anschmiegung an die Forderungen der Zeit trefflich ge-

eignet, die anderen alle durch Aneignung der neueren Wissenschaft und Civilisation, durch schlangenkluge Accommodation und durch große Erfolge in der Bekämpfung des Protestantismus übertraf.

Eine andere Erweiterung des Mönchthums und seiner Wirksamkeit, welche ebenfalls erst seit den Zeiten nach der Reformation von bedeutendem Einfluß geworden ist, sind die sogenannten Bruderschaften, **confraternitates**; als eine weitere Sphäre schließen sie sich an den engeren Kreis eines Ordens an; ihre Mitglieder übernehmen nicht die ganzen Gelübde des Ordens, sondern nur leichtere Verpflichtungen, zum Beten des Rosenkranzes u. s. w.; sie bekommen dafür Antheil an den Verdiensten des Ordens und das Recht, in dem Habit desselben begraben zu werden.

Besonders die Stärke, der Einfluß und die Wiederherstellung der Jesuiten beruhte auf der großen Anzahl derjenigen, welche sie in die weitere Sphäre ihres Bundes als Affiliirte aufgenommen hatten. —

Die Reformation hat das ganze Mönchthum und Ordenswesen mit der Wurzel vernichtet. Zwei Dinge, die in allen verschiedenen Formen des Mönchswesens sich gleich bleiben, mußten den Reformatoren im Princip verwerflich erscheinen. Einmal die Uebernahme selbsterwählter und lebenslänglich bindender Gelübde. Diese erschien ihnen an sich schon als eine Vermessenheit, namentlich das Gelübde der Ehelosigkeit. Dann aber mehr noch die zu Grunde liegende Voraussetzung von der Verdienstlichkeit der Erfüllung der **consilia evangelica** und von der relativen Unheiligkeit des nicht-mönchischen Lebens, des Ehestandes, der Thätigkeit im bürgerlichen Beruf u. s. w. Es möchte tadelnswerth scheinen, daß die Reformatoren sich nicht darauf beschränkten, vor der Uebernahme solcher Gelübde und vor den pharisäischen Intentionen, die sich gewöhnlich damit verbanden, zu warnen, sondern daß sie durch Wort und

Beispiel aufforderten, die schon übernommenen Gelübde zu brechen. Aber sie hielten den Wahn und die Absicht, durch mönchisches Leben **opera supererogatoria** leisten zu können und ein absonderliches Verdienst vor Gott sich zu erwerben, für so entschieden unchristlich und gottlos, daß Luther meinte, ein Mönchsgelübde auf sich zu haben sei ebensoviel, als wenn man versprochen hätte, den Gott, „der allein gerecht ist und gerecht macht den, der da ist des Glaubens an Jesum," lebenslänglich zu schmähen und zu lästern — ein Versprechen, dessen Verbindlichkeit natürlich in dem Augenblick wegfällt, wo man zur Einsicht in die Verwerflichkeit des dabei zu Grunde liegenden Bestrebens gelangt.

Wir haben früher schon einmal im Zusammenhange unserer Betrachtungen über die Idee der Kirche und darüber, wie weit der Protestantismus ihrer Verwirklichung nachgekommen, darauf hingewiesen, wie viel der Kirche der Reformation durch das völlige Aufgeben aller ascetischen Vereine und Orden verloren gegangen ist*). Für's erste nämlich gibt es zu allen Zeiten Menschen, die zur Zurückziehung von der Welt, zu einem mit Entsagung und Ascese verbundenen Lebensberufe gleichsam prädeterminirt zu sein scheinen. Andere werden durch Erfahrungen des Weltlebens dahin getrieben, zuletzt ihre Zuflucht in tiefer Einsamkeit oder im Verein mit gleichgestimmten Gemüthern zur Uebung harmloser und menschenfreundlicher Thätigkeit zu suchen. Diesen allen sollte nun, da sie nirgends anders finden können, wornach sie sich sehnen, die christliche Kirche entgegenkommen. Da diese aber selbst, als Ganzes, nicht mehr ein solcher inniger, von der Welt abgeschlossener Verein ist, so sollte sie in ihrem Schooße das Bestehen engerer Kreise und Vereine möglich machen und solche mit aller Sorgfalt pflegen. Sollte es nun unmöglich sein, das Wahre, welches doch jenen Wünschen zu

*) Vgl. die siebzehnte Vorlesung.

Grunde liegt, zu realisiren, ohne die Fehler des Mönchthums wieder aufkommen zu lassen und ohne dem Pharisäismus nur das mindeste einzuräumen? Daß die evangelische Kirche diese Frage factisch noch zu lösen hat, haben in unserer Zeit Manche eingesehen. Die ersten Anstalten dazu sind gemacht worden. In Deutschland hat man versucht, Diaconissinnen zu bilden, welche einen ähnlichen Beruf zu übernehmen haben, wie die barmherzigen Schwestern in der katholischen Kirche. Das Institut der Diaconissinnen und der Wittwen, welche von der Gemeinde unterstützt dem Dienste der Kranken, der Armen und der Waisen sich widmeten, bestand ja in der apostolischen Kirche als ein von den Aposteln selbst angeordnetes (vgl. 1. Tim. 3, 11 und 5, 3—10). In England sind von den Anhängern der puseyitischen Richtung bereits auch eine Art von Cönobien errichtet worden, welche das Nichtevangelische des katholischen Klosterlebens vermeiden und doch die Vorzüge desselben in sich aufnehmen sollen. Sowohl die religiöse als die politische Societät bedarf, wie Baader erinnert, zu ihrer gesunden und organischen Entwicklung „Corporationen oder Bünde, welche in „einer Nation oder in der Welt das zu leisten haben, was „weder die öffentlichen Autoritäten, noch die Privaten als solche „leisten können und was doch geleistet werden soll"*). Aber eben dieses wesentliche Glied des Gesammtorganismus hat die protestantische Kirche zumal in Deutschland durch die Reformation nicht erhalten. Schon in ihrer ersten Constitution lag der Fehler, daß sie sich auf dem Wege befand, eine erdrückende Staatsmaschine zu werden, so daß die Lebenskraft ihrer Diener im Mechanismus der alles machen wollenden Administration und Vielschreiberei mehr oder weniger erstarb, wie man es jetzt mit Augen sehen und mit Händen greifen kann.

*) Franz Baader philosophische Schriften und Aufsätze II. B. 1832 S. 4:2.

Die Unterdrückung so wesentlicher Lebensfunktionen brachte aber nun nicht nur ein Verarmen des kirchlichen Organismus, sondern auch ein Ausarten mancher trefflichen Kräfte und Bestrebungen, ein Entstehen von Ausweichungen und Abnormitäten mit sich. Secten und manchen Gefahren ausgesetzte Conventikel entstanden aus dem von der kirchlichen Autorität gehemmten Triebe nach religiöser Association und gemeinsamer Erbauung und Thätigkeit. Statt von der Kirche mit Liebe geleitet zu werden, wurden solche Vereine meist mit Rücksichtslosigkeit unterdrückt, oder zur Ausscheidung aus der Kirche gedrängt, und wenn sie dann Entartungen verfielen, so ist vorzüglich die Kirche daran Schuld, welche ihnen keinen Raum in ihrem Innern gönnte und der Weisheit ermangelte, die zur Leitung solcher Bestrebungen erforderlich ist. Ebenso ist es nun aber unvermeidlich, daß auch andere religiöse Bestrebungen, wenn sich die Kirche völlig gleichgültig oder gar feindselig gegen sie verhält, in Gefahr kommen, und zu Auswüchsen und Verirrungen werden. Wenn z. B. alles kirchliche Fasten, wie es seit den Zeiten der Aufklärung der Fall ist, aufgehoben worden, wenn überhaupt die kirchlichen Behörden mit der hierarchischen auch die wahrhaft pastorale Aufsicht über die religiösen Bedürfnisse des Volkes aufgegeben haben, so werden natürlich, weil diese Bedürfnisse doch da sind, in einzelnen Beispielen abnorme Versuche der Ascese u. dgl. hervortreten.

In der neueren Zeit erst, nachdem die alten kirchlichen Formen großentheils zerfallen waren, verbanden sich mit dem neuen Erwachen des christlichen Geistes günstige äußere Verhältnisse, welche die Möglichkeit zu einer, wenn auch noch lange nicht vollkommenen Ausfüllung jener Lücke zeigen.

Besonders für die Verbreitung des Christenthums bedarf die Kirche solcher Corporationen und freier Vereine, welche als ein organisches Mittelglied zwischen dem Einzelnen und der stabilen Behörde stehen. Diese haben sich nun auch in großer

Ausdehnung zu dem genannten Zwecke gebildet. Die unermeßliche Steigerung des allgemeinen Weltverkehrs, die freieren Formen des socialen Lebens und der besondere Umstand, daß die erste Seemacht der neuern Zeit eine protestantische ist, ließen die Vereine für Mission und für Verbreitung der heiligen Schriften diese so umfassende Bedeutung gewinnen, welche sie in den letzten fünfzig Jahren errungen haben.

Etwas später, in der allerneuesten Zeit hat nun auch die Missionsthätigkeit der katholischen Kirche, die schon im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert so Großes leistete, einen neuen ungeheuern Aufschwung genommen; sie ist vorzugsweise in den Händen der Orden und die bedeutende Concurrenz, welche zwischen beiden Kirchen in dem Werke der Heidenbekehrung eingetreten ist, bietet Stoff zu noch einigen vergleichenden Bemerkungen. Gerade hier wird sich uns noch einmal die ganze Eigenthümlichkeit der beiden Kirchen zeigen. Jede läßt uns ihre Schwäche sowohl, als ihre Stärke sehen; jede von beiden theilt ihre Eigenschaften den neu entstehenden Gemeinden mit, so daß sie in diesen ihr eigenes Bild wiedererstehen sieht.

Die protestantische Mission ist namentlich in ihren ersten Anfängen aus den allerreinsten Antrieben hervorgegangen und hat sich durch manche der herrlichsten Erfolge als ein Werk des Geistes Christi bewährt. Verläumdungen, die sie zu dulden hat, hat sie mit der ersten christlichen Kirche gemein. Auch was ihre Freunde manchmal tadeln wollten, die sehr große Strenge der meisten Missionare unserer Zeit in der Prüfung der Catechumenen, ehe sie ihnen die Taufe gestatten, verdient nach meiner Ueberzeugung keinen Tadel, — außer sofern diese große Strenge zuweilen aus einem Mangel an Einsicht in das Wesen der heiligen Taufe und an Vertrauen auf ihre Kraft hervorzugehen scheint. Was aber unsern Missionen unläugbar fehlt, ist vor allem die Einigkeit und das wahre Zusammenwirken. Denn nur ein innerliches Band verknüpft die Missionare,

die von einer großen Anzahl verschiedener Gesellschaften, nicht von einer vollkommen einigen evangelischen Gesammtkirche ausgesandt werden. Hiezu kommen aber noch ganz andere Mängel. Nicht meine ich den sogenannten unkirchlichen Charakter im gewöhnlichen Sinne. Wollte man die Leitung der Missionsunternehmungen den kirchlichen Behörden des Vaterlandes anheimstellen, und somit den Charakter der Missionsvereine als freier Associationen aufopfern, so würde dieß — wenigstens wie die Sachen gegenwärtig stehen — wahrscheinlich sehr schnell zum Absterben der Missionen führen. Die große **Church-Missionary-Society** in England*) hat vor einigen Jahren diesen Schritt gethan und die Bischöfe der Kirche von England und Irland als solche für Mitglieder ihres Vorstandes erklärt; aber schon haben sich manche höchst nachtheilige Folgen dieser Unterwerfung unter die bischöfliche Leitung und der daraus entspringenden übergroßen Kirchlichkeit gezeigt.

Was die Mission bedarf, ist ein lebendiger Zusammenhang mit der Gemeinde. Ist es eine Gemeinde, welche einen Boten des Evangeliums aussendet, so wird ihn dieß in den Stand setzen, viel erfolgreicher an der Gründung einer Gemeinde zu arbeiten. Diesen Vorzug haben die Missionen der Herrnhuter. Es ist ein nicht geringes Unglück, daß die Zukunft mancher trefflicher Anpflanzungen, die unseren Missionaren gelingen, von den Beschlüssen und Schicksalen einer vom Gemeindeleben zuweilen ziemlich isolirten Committee abhängig gemacht ist. Freilich gehört zu den Umständen, welche die für die Dauer nachhaltige Gründung einer Gemeinde erschweren, auch dieß, daß vielleicht unter keinem heidnischen Volke, außer unter den Hindus, so weit diese die englische Bildung in sich aufge-

*) Sie ist zu unterscheiden von der alten **Gospel-Propagation-Society**, in welche neuerer Zeit in noch höherem Grade puseyitische Tendenzen eingedrungen sind.

nommen haben, Männer gefunden werden, die den hohen Forderungen, welche man an einen evangelischen Missionar oder Bischof zu stellen hat, entsprechen, und als selbstständige Hirten der Gemeinden eingesetzt werden könnten.

Mit diesem einen Nachtheil, daß die Missionsthätigkeit nicht so wie sie sollte, aus dem Leben einer Gemeinde hervorgeht, hängt nun auch der andere zusammen: die Vereine, welche für die Sache der Missionen sich gebildet haben, sind zu sehr den modernen Associationen zu gemeinsamen Unternehmungen, zu wenig den religiösen Bündnissen der alten und der katholischen Kirche ähnlich. Sie sind aus einem rein geistigen und ächt religiösen Interesse entstanden, die Geistesgemeinschaft ist es, was sie auch jetzt noch zusammenhält, aber schon läßt dieß innere Band hie und da nach und die zweite Generation, welche die große Aufgabe der Weiterführung des von der vorangegangenen begonnenen Werkes überkommen hat, ist bereits in Gefahr, je größeren Umfang die Unternehmungen gewinnen, desto mehr eine gewisse Aeußerlichkeit mercantiler Berechnungen und Maaßregeln einschleichen zu lassen. Vielleicht würde dieß in geringerem Maaße der Fall sein, wenn die Vereine durch ein gemeinsames kirchliches Leben und geregelte religiöse Uebungen fester geschlossen wären. Eine kleine Annäherung an den ascetischen Charakter der altchristlichen Missionsthätigkeit könnte der protestantischen nichts schaden.

Wir haben hiemit eigentlich schon angedeutet, worin die Vorzüge der katholischen Missionen bestehen. Ihre Missionare haben hinter sich die Kirche, ich meine nicht nur die mächtige und in sich einige Hierarchie, sondern auch die unermeßliche Zahl katholischer Gemeinden, welche an der von Bischöfen und Pfarrern ihnen anempfohlenen Sache der Mission innern Antheil nehmen. Was ein katholischer Verkündiger des Christenthums erarbeitet, tritt unter den Schutz der gesammten katholischen Kirche, die Gemeinde, die er stiftet, fügt sich sogleich dem großen

Organismus als ein Glied ein. Die katholischen Missionare, welche als Priester, dann großentheils als Ordensgeistliche ohnehin schon weit gerüsteter zum Bestehen von Entsagungen sind, haben auch in der neuesten Zeit durch bewundernswerthe Aufopferungen sich ausgezeichnet, und ihrer nicht wenige haben durch den Martyrtod ihre Wirksamkeit besiegelt.

Man kann dieß bereitwillig anerkennen, ohne deßwegen blind zu sein gegen die großen Schwächen der katholischen Mission, gegen die Aeußerlichkeit, mit der sie gewöhnlich, und gegen die Gehässigkeit, mit der sie zuweilen betrieben wird. Die neueste Erweiterung des katholischen Missionswesens ist, wie wir andeuteten, erst nach dem großen Aufschwung eingetreten, den das protestantische genommen hatte. Sehr unparteiische Beobachter haben nun ihr Befremden darüber ausgesprochen, daß die neueren katholischen Missionare in der Regel es vorziehen, sich dahin zu wenden, wo die Protestanten schon Eingang gefunden haben. Wenn man die Geschichte des apostolischen Zeitalters kennt, so muß einem hier eine für die Katholiken nicht ruhmvolle Analogie auffallen. Paulus war es, dessen Streben dahin ging, nicht auf fremden Grund zu bauen, sondern gerade da, wo Christi Name noch gar nicht genannt worden war, das Evangelium zu verkündigen, Röm. 15, 20. Seine feindseligen Gegner, die Judaisten aus Palästina waren es, welche ihm überall auf dem Fuße nachfolgten und statt Heiden zu bekehren, vor allem die von Paulus gestifteten Christengemeinden ihm abtrünnig zu machen und zu ihren Irrthümern zu verkehren suchten. So lange es noch katholische Missionare gibt, welche die von evangelischen Christen bekehrten Heiden als dem Teufel verfallen ansehen und die freilich leichtere Arbeit, diese zum Katholicismus zu bekehren, für ihre erste Pflicht halten, werden wir nicht umhin können, in jenen judaistischen Pseudoaposteln zur Zeit des Paulus ihr Vorbild zu erkennen, namentlich wenn ihr ganzes Auftreten von so häßlichen Um-

ständen und von so tragischen Folgen begleitet ist, wie es in der neuesten Zeit in Tahiti der Fall war.

Ueberall, wo sich die Sendboten der katholischen Kirche unmittelbar an die Heiden wenden, müssen wir uns im Hinblick auf ihre Erfolge nach dem Vorbilde des Paulus darüber freuen, daß doch Christus verkündigt wird (Philipp. 1, 18), obwohl wir ihre Methode in Verbreitung des Christenthums nicht immer für eine wahrhaft apostolische halten können. Denn während die protestantischen Missionare mit Recht darauf ausgehen, zuerst von dem Einzelnen gewiß zu werden, ob in ihm das Wort und der Geist Christi eine wahre Abkehr von allem heidnischen Wesen gewirkt hat, erst nach strenger Probezeit die Taufe ertheilen und es dahin gestellt sein lassen, ob es jemals Gott gefallen wird, in größeren Ländergebieten des Heidenthums eine das ganze Volk umfassende Landeskirche zu Stande kommen zu lassen, sind die katholischen Missionare in der Regel darauf bedacht, so rasch als möglich zur Aufnahme großer Massen in die Kirche zu schreiten und den Heiden den Uebergang möglichst zu erleichtern. Jene Methode ist, obwohl auch sie ihre Schwächen hat, der apostolischen ähnlich, diese dagegen dem Verfahren, welches in der Ausbreitung der Religion seit dem vierten Jahrhundert beobachtet zu werden pflegte. Bekanntlich aber sind nun die Jesuiten insbesondere in der Anschmiegung an heidnische Formen und der Umdeutung derselben nach christlichen Ideen, in China und in Indien so weit gegangen, daß es die Mißbilligung selbst des päbstlichen Stuhls erregt hat. Aber auch die neueren Missionen sind von diesem Fehler nicht frei. Auch sie scheinen zu sehr von der Berechnung sich leiten zu lassen, daß man mit einer oberflächlichen Bekehrung der jetzt lebenden Generation sich begnügen müsse, um dann ein tieferes Eindringen des Christenthums bei den Nachkommen zu erwarten, — eine Erwartung, in welcher man sich aber nur zu sehr täuschen dürfte.

Indessen müssen wir zuweilen selbst bei solchen katholischen Missionaren, in deren mehr als kluge Methode wir uns nicht zu finden wissen, daneben eine große persönliche Frömmigkeit anerkennen. Der räthselhafte Verein von unlauteren Elementen und von tief religiösem Leben, den wir so oft an der katholischen Kirche wahrnehmen, zeigt sich hier wieder in der auffallendsten Weise*).

---

*) Ich führe hier nur ein Beispiel an, das des ausgezeichneten Jesuiten Roberto dei Nobili, eines Verwandten des Papstes Marcellus II. und des Cardinals Bellarminus. Auf der einen Seite wird von seiner Thätigkeit in Indien folgende Schilderung entworfen: „Er beschloß die Sache anders anzugehen, als Xaver, der sich an die niedrigen Kasten wendete. Die Brahminen zu bekehren war seine Absicht. Er gab sich und seine Genossen zu dem Ende für höhere Brahminen vom Westen aus, zeigte ein altindisches Pergament, das er geschmiedet, um die höhere Kaste der Brahminen von Rom zu beweisen, und soll sogar seine Abstammung von Brahma beschworen haben (?). Er war ein Mann von fürstlicher Geburt und königlichem Anstande; ein still abgezogenes Leben, stolzwürdiges Benehmen selbst gegen Fürsten, tiefe Kenntniß brahminischer Weisheit verschafften seinem Vorgeben Eingang. Mit einer Meisterschaft, die ihres Gleichen sucht, schrieb Nobili mehrere Bücher im Tamulischen, ja ein fünftes Weda zu den uralten vieren, welches als Ezur-Wedam selbst in Indien für ächt galt und das wegen seiner Uebereinstimmung mit dem Evangelium einen Weg zum Uebertritt der Gelehrten bahnen sollte. Ein Heldengedicht seines Genossen Boschi bewährte dieselbe Gewandtheit in Sprache und ächt indischer Anschauungsweise. Annahme brahminischer Verehrung, brahminische Kleidung und Lebenssitte zog nun auch die verächtliche Behandlung der unteren Kasten durch die Jesuiten nach sich. Wie sie die römische Liturgie absichtlich zur Unverständlichkeit (?) durch Sanscritwörter entstellten, so mußten sie nun auch kirchliche Gebräuche Roms mit heidnischen Ceremonien mischen. Die Namen der Götter wurden mit Namen der Heiligen vertauscht, häßliche Bilder mit schöneren und besonders dem Crucifix. Der Zweck konnte nicht anders als erreicht werden; Brahminen bekehrten sich oder vielmehr bekannten sich zu der neuen Modification ihres alten Hei-

So geschieht es denn, daß auch an den neuentstehenden Kirchen in den Ländern der Heiden die Vorzüge sowohl als die Fehler des Katholicismus und des Protestantismus sich abspiegeln. Die ganze jetzige Thätigkeit der Kirche nach Außen kann, wie ihr innerer Zustand ein interimistischer ist, nur als eine vorläufige und vorbereitende angesehen werden. Wir dürfen hoffen, daß eine bessere, Zeit im Anzug ist. Denn so tief und wahr die religiöse Erfahrung bei vielen der jetzigen Boten des Evangeliums, so aufrichtig und ernst ihre Entsagung und Aufopferung ist, doch mangelt es ihnen, wie der Kirche, von der sie ausgegangen sind, an den Kräften, mit welchen die ersten Sendboten Christi ausgerüstet waren. Dieß sollte man von beiden Seiten erkennen und sich im vereinigten Gebete an den wenden, der seine Gemeinde wieder reich machen kann an himmlischen Gaben wie vor Alters.

---

denthums, Tausende schaarten sich um sie u. s. w. — Als durch die einfacheren Mönche anderer Orden die Kunde vom Verfahren der Jesuiten nach Europa kam, da erhob sich manche gewichtige Stimme gegen diesen Verrath am Christenthume. Sie wurden von Rom aus abgemahnt, aber vergebens u. s. w." So Inspektor Professor Hoffmann in seiner allgemeinen Einleitung zur Geschichte der Entwicklung der christlichen Missionen in Vorderindien. — Auf der andern Seite aber muß der protestantische Missionar Dr. Bernhard Schmid ein Geständniß ablegen, welches man nach dem allen sicher nicht erwartet hätte. In einer schätzenswerthen Uebersicht der Tamulischen Literatur berührt er auch die Schriften der katholischen Missionare. Unter diesen erwähnt er „eine Anweisung, wie christliche indische Katecheten ihre Amtspflichten zu erfüllen haben; ein Werk, in welchem größtentheils der Geist des wahren, lebendigen Christenthums athmet, von Robertus a Nobilibus. Viele Stellen daraus sind mit wenigen Veränderungen von protestantischen Missionarien neuerlich gedruckt worden." Man findet beide Stellen in dem Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missionsgesellschaften Jahrg. 1844. 2. Heft, S. 19. 20 u. S. 120.

Oeffnet sich aber die Quelle dieser ursprünglichen Kräfte wieder, die so lange verschlossen oder versiegt zu sein scheint, dann wird die wiederkehrende Einigkeit und Reinheit der Kirche auch ihrer Wirksamkeit unter den Heiden in reichem Maaße zu Gute kommen.

Die Wiederherstellung und Vollendung der Kirche ist die große Vorbedingung der zweiten Erscheinung des Herrn, durch welche der Antichrist gerichtet, die Macht der Finsterniß entkräftet, der Fluch von der Erde hinweggenommen und für die jetzt dem Licht des Evangeliums noch verschlossene Heidenwelt der volle Tag des Heils herbeigeführt werden soll. Denn mit der Zukunft Christi wird die Wirksamkeit seiner Kirche nicht enden sondern erst in ihrer vollen Herrlichkeit sich entfalten.

Sechsunddreißigste Vorlesung.

(Gehalten den 12. März 1845.)

Schluß. Allgemeine Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Katholicismus und Protestantismus und über die Bedingungen einer besseren Zukunft.

Am Ende unserer Auseinandersetzung über die einzelnen Verschiedenheiten der beiden Kirchen angelangt, müssen wir jetzt zum Schlusse unsern Gesichtskreis noch einmal erweitern und unsern Blick auf den Gesammtzustand der Kirche richten. Anknüpfend an die Betrachtungen, welche wir im ersten Haupttheil unserer Vorlesungen angestellt haben, müssen wir jetzt auszusprechen versuchen, welche Aussichten sich für die Zukunft der beiden Kirchen ergeben.

Wir schlossen die Betrachtungen unseres allgemeinen Theils mit der Darstellung des Schicksals, dem die Kirche der Reformation gegen die Erwartung ihrer Stifter verfallen ist. Wir erkannten die großen Uebelstände, welche daraus entsprungen sind, daß die Reform der Kirche nicht mehr anders als in der Form des Schisma unternommen werden konnte. Wir beklagten das Schicksal der protestantischen Kirche, welche in der neueren Zeit auf manchen ihrer Gebiete sich weiter, als es die katholische Kirche jemals gethan, von der Lehre entfernt hat, welche unsere Reformatoren für die seligmachende Wahrheit hielten. Die theilweise Auflösung der christlichen Tradition, die Verkümmerung christlicher Erkenntniß und religiösen Lebens,

welche in das protestantische Volk eingedrungen ist, hat für den Anhänger der Lehre der Reformation etwas so Niederschlagendes, daß schon deswegen die Frage, ob nicht eine Bewahrung oder Wiederanknüpfung der kirchlichen Einheit wünschenswerth und nothwendig wäre, ihn ernstlich beschäftigen muß.

Jedoch darf bei einem solchen Wunsche Niemand dem Gedanken sich hingeben, als ob die bloße Zusammenfügung der getrennten Theile eine Heilung der tief liegenden Uebel sein würde. Denn es gilt hier wieder, was wir schon am Anfang dieser Vorlesungen aussprachen. Die Abwendung der neueren Zeit vom lebendigen Christenthum ist eine gemeinsame Schuld beider Kirchen und beide haben, jede in ihrer Weise, darunter gelitten. Es gibt Gegenden, wo der Zustand des katholischen Volkes besser ist, als der Zustand des protestantischen Volkes derjenigen Länder, wo es mit der protestantischen Kirche am schlechtesten steht. Sehen wir aber auf das Ganze der katholischen Kirche, so kann es uns nicht entgehen, daß sie in solchen Gegenden des besten Zustandes sich erfreut, welche die nächsten und lebendigsten Einwirkungen des Protestantismus erfahren haben. Es gilt dieß von Deutschland, von England und Irland und gewissermaßen auch von Frankreich. Wo sie von jedem Einfluß der Reformation und der protestantischen Literatur unberührt geblieben, gerade da stellt ihr Thun und stellen die Früchte, die es getragen hat, kein beneidenswerthes Beispiel dar. Schon zwischen der katholischen Kirche in Deutschland und Italien besteht ein Unterschied zu Ungunsten des letztern. Ihr noch tieferer Verfall in Portugal und in Spanien, auch unabhängig von den Calamitäten, welche dort in neuester Zeit über sie ergangen sind, ist Thatsache. Das merkwürdige Buch des Engländers Borrow the bible in Spain enthält, obwohl sein Verfasser ein etwas schroffer Gegner des Katholicismus ist, doch genug factische und unangreifbare Beweise für diese Behauptung. Tiefer aber noch steht die katholische Kirche

nach glaubhaften Schilderungen dort, wo sie völlig sich durfte gehen lassen, in Südamerika. Je mehr aber die Religion in das wilde Fleisch der Superstition ausartet, desto kraftloser wird sie zur Ueberwindung der Sittenlosigkeit und selbst die mannigfaltigen Mittel der katholischen Kirche zur Leitung des Volkslebens werden in der Hand unwissender und irreligiöser Priester erfolglos, ja verderblich.

Wenn wir von den Früchten der Reformation auch gar nichts weiter in den Kreis der Betrachtung ziehen wollten, als die heilsamen Rückwirkungen, welche sie auf den Katholicismus ausgeübt hat, so müßten uns schon diese allein überzeugen, daß sie ein Werk Gottes zu nennen ist. Wir fanden die ersten Spuren dieser Rückwirkungen schon im Concilium Tridentinum. Namentlich die ersten Sitzungen desselben tragen ihr Gepräge; und wir haben uns überzeugt, wie viel gewonnen wäre, wenn nur wirklich das kirchliche Leben in vollen Einklang mit all den Bestimmungen gesetzt würde, welche dort über Dogma und Reformation getroffen worden sind, wenn es dahin käme, daß nicht mehr die Hoffnungen, welche die Festsetzungen des Concils in uns erwecken, in so manchen Fällen durch die Wirklichkeit getäuscht würden. Dieß ist es besonders, was selbst die Puseyiten in England als das Haupthinderniß der Wiedervereinigung mit Rom betrachten. Erst muß die Kirche von Rom praktisch sich reformiren und sich mit dem, was sie theoretisch ausspricht, in vollen Einklang versetzen. Selbst der Bischof Wiseman, vom Pabste nach England gesendet, um die Vereinigung der Oxforder Schule mit Rom vollends herbeizuführen, hat in seinem höchst bemerkenswerthen Schreiben an Dr. Newman (vom 27. März 1841) das Bedürfniß einer praktischen Reform anerkannt. Denjenigen, welche diese zur Bedingung der Versöhnung machen, weiß er nur mit der Aufforderung zu antworten: erst sollten sie sich in Liebe mit der Mutterkirche versöhnen, dann sollte mit vereinten Kräften die

Reform unternommen werden*). Aber es ist nicht abzusehen, wie durch unsern Zutritt die katholische Kirche auf einmal den entschiedenen Willen und die Kraft bekommen soll, das zu thun, was sie so lange nicht gethan hat. Wir würden von ihr ohne weiteres absorbirt werden und ein Sinken, nicht eine Reinigung ihres Lebens wäre zu erwarten. Ihr selbst zu Liebe müssen wir in der Trennung annoch verharren. Im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert ist die katholische Wissenschaft durch die Jesuiten restaurirt worden. Aber der neueren Zeit gegenüber reicht die katholische Kirche mit Bellarmin und Canisius nicht mehr aus. Wirklich hat sie eine idealere Begründung ihres Systems in unseren Tagen hervorgebracht, aber wem verdankt sie diese, als den Deutschen, und wem verdanken die Deutschen die Befähigung dazu, wenn nicht der Wissenschaft des Protestantismus? Was aber wäre es mit dieser geworden, wenn etwa der dreißigjährige Krieg statt mit einer Gleichstellung der Concessionen mit einer allgemeinen Vernichtung der protestantischen geendigt hätte?

Es gab eine Zeit, wo die katholische Kirche eine vorher nie an ihr bemerkliche Nachgiebigkeit angenommen zu haben schien, und die Gedanken an Beilegung des Kirchenzwists sich sehr nahe legten**). Aber eine solche Vereinigung, wie sie im josephinischen Zeitalter gewünscht und angestrebt wurde, von

*) Vgl. des Verfassers Aufsatz „über das katholische System der Theologen zu Oxford" in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Jahrg. 1842. S. 363. 364.

**) Lavater erzählt in seiner Handbibliothek, Jahrg. 1793, fünftes Bändchen, folgende charakteristische Aeußerung, welche Kaiser Joseph II. während seiner Anwesenheit in Basel im Gespräch mit einem Protestanten, einem Herrn von Mechel fallen ließ: „Ach daß man sich so trennen mußte! Beten wir doch alle „Einen Gott an! Sollte man nicht wieder zusammenkommen „können? Wir einen Schritt — Sie einen Schritt! Der Pabst „könnte zusehen. Wollt' er, desto besser, — wollt' er nicht, so „könnt' er's Maul halten."

unten her durch die Aufklärung ermöglicht, von oben her durch Veranstaltungen kaiserlicher Macht im Gegensatz zur päbstlichen verwirklicht, wäre nicht diejenige Einigung gewesen, deren die Kirche bedarf, und in Anbetracht dessen können wir es nicht so sehr beklagen, daß die Zeiten andere geworden sind, und eine solche Aussicht auf Vereinigung nicht mehr zulassen, wie sie Kaiser Joseph II. sich dachte. Wir leben, wie ich mich am Anfang dieser Vorlesungen ausgedrückt habe, im Zeitalter der Restauration, der politischen, der wissenschaftlichen, der kirchlichen. Auch der alte Hader und Streit ist restaurirt worden. Die katholische Kirche hat Kräfte und Vortheile gewonnen, deren sie sich zum Theil selbst in ihren besten Perioden nicht erfreute. Nirgends sieht sich der Pabst, wie vor Zeiten, durch mächtige Mönchsorden, die so zu sagen eine Kirche in der Kirche bildeten, in seiner Macht beschränkt. Durch keine nationalkirchlichen Tendenzen sieht er die Anhänglichkeit der katholischen Christen an den heiligen Stuhl geschmälert. Der Jansenismus ist fast bis auf die letzte Spur erloschen, die Grundsätze des alten Gallicanismus werden nur noch von Juristen wie Dupin vertreten. Schon Napoleon sah in Frankreich einen Clerus heranwachsen, der nichts Gallicanisches mehr an sich hatte, und dieser ohne Ausnahme ultramontane Clerus hat jetzt die Bischofssitze von Gallien inne.

In Deutschland sterben die Männer des josephinischen Zeitalters aus, die von der Tendenz des gelehrten Freiherrn von Wessenberg treten zurück, die Sailer'sche Schule ist auf beklagenswerthe Weise im Verschwinden begriffen und wagt, ohnehin auf dem wissenschaftlichen Gebiete überflügelt, nur noch schwache Regungen gegen die neueren kirchlich-politischen Richtungen. Selbst Möhler und Klee gehörten einer Generation an, welche durch den Eifer der allerneuesten Vorkämpfer der Hierarchie bereits überholt ist. Und mehr noch als an jenen Theologen hat die katholische Kirche Deutschlands an Fran-

Baader verloren; auch ist wenig Hoffnung, daß die Nachwirkung seiner Schriften die Sphäre seines Einflusses erweitern werde. Zwei Uebel stellen sich im Zusammenhang mit den jetzigen ultramontanen Bestrebungen ein, welche wir nicht genug beklagen können. Durch die Weise ihrer Polemik tragen sie nicht wenig dazu bei, den Confessionen die Stellung politischer Parteien zu geben und die bittere Gehässigkeit, mit welcher alle politischen Parteiungen behaftet sind, auf das kirchliche Gebiet zu verpflanzen. Das andere Uebel ist die absichtliche Hervorkehrung religiöser Gebräuche, welche vor andern den Vorwurf der Superstition auf sich ziehen und dem Christenthum mehr Widerspruch als Anerkennung bei den Zeitgenossen zu erwecken geeignet sind.

Schon zeigen sich in der katholischen Kirche selbst gewaltige Reactionen gegen diese Fortschritte der Restauration, aber sie gehen leider von einer Seite aus, von welcher für das wahre Wohl der Kirche Christi nichts gehofft werden kann. In Frankreich ist die Presse bereits wieder von den heftigsten Declamationen gegen Ultramontanismus, Jesuiten u. s. w. erfüllt und Universität und Hierarchie haben den Kampf gegeneinander aufgenommen, dessen Ausgang noch Niemand bestimmen kann. Die entsprechende Erscheinung in Deutschland ist die neukatholische oder deutschkatholische Separation.

Es ist mir rein unmöglich, diesen Versuchen zur Gründung einer deutschkatholischen Kirche, welche von der Masse der Tagesblätter mit einer solchen Gier und mit so viel Gehässigkeit gegen die katholische Kirche ausgebeutet werden, irgend eine Bedeutung für das Heil der Kirche beizumessen. Diejenigen Dinge als irrig oder als lästig einzusehen, gegen welche diese Leute am lautesten protestiren, ist die allergeringste Kunst. Ihre Tendenz ist eine so rein negative, daß sie keine einzige der Bedingungen in sich tragen, welche dazu gehören, um zum mindesten eine respektable Sekte zu gründen. Sie haben, ihrer

Mehrzahl nach, bereits klar genug zu verstehen gegeben, daß es ihnen nicht im geringsten darum zu thun ist, den Inhalt der heiligen Schrift sich anzueignen und ihn in's Leben einzuführen; sie haben es nicht unterlassen können, gleich von vorneherein das apostolische Glaubensbekenntniß so zu verwässern, daß man schon daraus allein sieht, wie ihr Evangelium nichts als die Aufklärung des gewöhnlichen protestantischen Zeitgeistes ist. Ebendeswegen hat aber auch die Ostentation mit den Namen katholisch und deutsch-katholisch keinen Sinn. Warum diese Neukatholiken nicht insgesammt protestantisch werden, dafür ist kein triftiger Grund abzusehen. Ich sage dieß nicht, als wollte ich den Gewinn der protestantischen Kirche, den sie hiedurch machen könnte, hoch anschlagen. Eben so niedrig müßte ich ihn schätzen als den Verlust, den die katholische Kirche an ihnen erleidet. Protestanten dieser Art haben wir schon genug und eine numerische Vermehrung derselben kann da, wo nicht die Masse, sondern der innere Werth gewogen wird, von gar keiner Bedeutung sein. Die katholische Kirche aber kann, wenn auch eine Million von aufgeklärten Leuten aus ihr austräte, diesen Verlust noch eben so gut verschmerzen, als jene drei Millionen unirter Griechen, welche vor wenigen Jahren die Gewalt des nordischen Selbstherrschers ihr entrissen hat. Für ein Unglück dürfen wir die Entstehung einer eignen aufgeklärt-rationalistischen Kirche, meiner Ansicht nach nicht halten. Wenn die deistisch Gesinnten zu eignen Gemeinden sich sondern, so treten sie dadurch zu den alten Kirchen, welche den überlieferten Glauben nur um so treuer festhalten werden, in ein ähnliches Verhältniß, wie einst die Proselyten des Thors zu den Israeliten*); und ich glaube, man kann nichts Gegründetes dagegen ein-

*) Freilich mit dem Unterschied, daß die Proselyten des Thors sich auf dem Wege der Annäherung zum positiven Glauben befanden, unsere Deisten aber auf der Flucht von demselben weg begriffen sind!

wenden, wenn um das Heiligthum der Kirche eine solche den Vorhof darstellende Sphäre sich bildet. Ja auch eine günstige Seite läßt sich vielleicht der neukatholischen Sektenstiftung abgewinnen. Sie gibt uns Andern ein Beispiel von Thätigkeit, das wir nachahmen dürften, sie zeigt uns thatsächlich, wie viel Religionsfreiheit, wie viel Möglichkeit zum entschiedenen Auftreten wir in Deutschland bereits haben, wenn wir nur Gebrauch davon machen wollen. Sie dient dazu, da, wo man das Bedürfniß unserer Zeit nach Religionsfreiheit noch nicht beachtet hat, die Anerkennung desselben zu fördern und die Freiheit des Wirkens zu erweitern.

Hat die katholische Kirche einen großen und heilbringenden Fortschritt gemacht, so ist es der, daß auch sie die Nothwendigkeit der Trennung des Geistlichen und Weltlichen, des Kirchlichen und Politischen einsieht. Einst waren es die Reformatoren, welche dieß Princip aussprachen; aber ausgeführt haben sie es nicht. Jetzt sind es, und dieß gehört zu den besten Zeichen der Zeit, die Katholiken, welche in England und Irland, in Frankreich und Belgien die scharfe Sonderung und die Unabhängigkeit beider Sphären verlangen. Die welfische Theorie des Mittelalters, welche alle weltliche Macht als Ausfluß der geistlichen und den Kaiser als des Pabstes Lehensmann betrachtete, war eine Quelle des Unheils und des Hasses der Nationen gegen den Katholicismus geworden. Diese Theorie wird von den neuesten Katholiken unumwunden aufgegeben. Nicht nur Möhler erklärt: „es versteht sich von selbst, daß „sich die Rechte des Pabstes schlechterdings nur auf rein kirch„liche Angelegenheiten erstrecken, und wenn es während des „Mittelalters anders war, so lag die Ursache dieser Erschei„nung in besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit“*). Eine ähnliche Sprache führen hochgestellte Bischöfe, und zwar

*) Symbolik, 6. Aufl. S. 392.

nicht etwa gallicanische, sondern solche, die als Vertreter des ultramontanen Systems ihre Stimme erheben*).

Will die katholische Kirche dieser bessern Einsicht mit Consequenz nachgehen, so wird sie endlich auch das **compelle intrare** des Augustinus aufgeben und auf Mittel des Zwanges zur Bekehrung der Akatholiken verzichten müssen. Denn ist es einmal in voller Wahrheit anerkannt, daß die Kirche nicht ein Reich von dieser Welt ist, so wird sie auch weltlicher Mittel, der List sowohl als der Gewalt, zur Erreichung ihrer Zwecke sich nicht mehr bedienen dürfen. Die Theorie des Bellarminus sowohl als des Thomas von Aquinum lautet dahin, die Kirche dürfe allerdings zur Bekehrung derer, die ihr nie angehört haben, d. h. der Juden und Heiden, keine Gewalt anwenden, aber bei denjenigen, welche durch den Empfang der Taufe unter ihre Jurisdiction getreten sind, dann aber den Gehorsam ihr verweigert haben, das heißt also bei den Apostaten und den Häretikern, stehe es ihr zu, Mittel der Gewalt zu brauchen,

---

*) Gegen den Kardinal Bonald, Erzbischof von Lyon und Primas von Gallien, war wegen seines Verwerfungsurtheils über das Kirchenrecht von Dupin die Staatsgewalt eingeschritten. Dieß veranlaßte den Bischof von Chartres zu einem Schreiben an den Minister Martin du Nord, worin der Bischof, abweisend die Beschuldigungen, welche vom Standpunkt der gallicanischen Kirche aus dem ultramontanen System gemacht werden, Folgendes aufstellt: „Der Pabst, den wir nicht als einen Gott betrachten (nach „dem empörenden Ausdruck eines halbofficiellen Journals), sondern „als den, der von dem Erlöser beauftragt ist mit der Regierung „und obersten Leitung der geistlichen Dinge, — dieses Haupt der „Priester hat einige Jahrhunderte lang auch in zeitlichen Angelegenheiten und über die großen Nationen eine sehr ausgedehnte „Macht geübt; aber diese Macht hatte ihren Ursprung in der „Zustimmung der Könige und der Völker und keineswegs im Evangelium, wo geschrieben steht: mein Reich ist „nicht von dieser Welt." Vgl. Augsburger allgemeine Zeitung vom 28. Februar 1845.

um sie zur Unterwerfung zu zwingen. Ich weiß nicht, in wie weit dieser Grundsatz, der die ganze protestantische Kirche mit dem Religionskrieg bedroht, von neueren Dogmatikern zurückgenommen worden ist; auch wird sich schwer bestimmen lassen, ob die päbstliche Protestation gegen den westphälischen Frieden bereits als antiquirt betrachtet werden darf; die bekannte Einsprache des Pabstes gegen die Beschlüsse des Wiener Congresses ließe eher das Gegentheil vermuthen. Noch sind vor der sixtinischen Kapelle die Gemälde zu sehen, welche die Scenen der Bluthochzeit vorstellen. Nach hat das **corpus juris canonici**, in welches die mittelalterlichen Ansprüche des Pabstes unablösbar verflochten sind, seine Gültigkeit, wenigstens hat der Pabst bis jetzt keinen der Grundsätze des canonischen Rechtes ausdrücklich für abolirt erklärt*).

*) Die Merkmale, welche befürchten lassen, daß auch die neuesten Päbste sich ihre mittelalterlichen Rechte und das Verfahren gewaltsamer Unterdrückung gegen die Häretiker noch vorbehalten haben, sind wohl von Niemand mit mehr Nachdruck hervorgehoben worden, als von F. W. Carové, namentlich in seiner Schrift: die letzten Dinge des römischen Katholicismus in Deutschland 1832. — Man wird es dem Verfasser dieser Vorlesungen ohne Zweifel von gewissen Seiten her als eine höchst beschränkte Gutmüthigkeit auslegen, daß er dessenungeachtet bessere Hoffnungen auszusprechen wagt. Ich weiß, was man gegen diese Hoffnungen vorzubringen hat. Denen, welche meinen, sie verlachen zu dürfen, gebe ich nur noch zweierlei zu beherzigen, was mir es bis jetzt unmöglich macht, andere Gedanken zu fassen. Man sagt: nur mit den Päbsten selbst werden die Principien aussterben, aus denen Inquisitionen, Kreuzzüge gegen die Ketzer und Entbindung der Unterthanen häretischer Fürsten vom Eide der Treue hervorgingen. Ich frage jeden, der so apodiktische Voraussagen wagt, woher er denn weiß, daß eine bestimmte Anzahl von Männern, nämlich gerade alle die, welche auf St. Peter's Thron steigen werden, zum Beharren auf einem moralischen Irrweg unabänderlich prädestinirt seien? bis jetzt hat mir noch Niemand auf diese Frage Antwort geben können, außer etwa durch verkehrte Deu-

Es ist nicht zu läugnen, daß der neuere Romanismus seit dem Ende der Reformation, dann wieder besonders der allerneueste seit 1815 etwas Unheimliches, Listiges an sich hat, was sich als Folge eines gewissen Zerfalles mit der Wahrheit und Wissenschaft und der großen Verluste an äußerer Macht, die er erlitten hat, begreifen läßt. Aber ich wenigstens kann diesen schlimmen, beunruhigenden Geist noch nicht für den allein herrschenden in der heutigen katholischen Kirche und ebendeshalb das Uebel noch nicht für unheilbar halten. Ich habe in diesen Vorlesungen es um so weniger für meine Aufgabe gehalten, diese Seite, das Unheil des Jesuitismus, ganz besonders zu betonen, weil dieß gegenwärtig ohnehin von Unzähligen, und zwar, wie mir scheint, im Uebermaaß geschieht. Denn ein Uebermaaß, eine Ungerechtigkeit ist es, wenn man den römischen Katholicismus unserer Tage mit dem Jesuitismus geradezu identisch setzt, wodurch man nicht selten Antipathieen gegen das in der römischen Kirche vorhandene Christliche theils bei sich zu rechtfertigen, theils bei Anderen zu wecken und zu nähren sucht. Die öffentliche Meinung betrachtet, und zwar mit Recht, die Jesuiten als die Repräsentanten desjenigen Systems im Katholicismus, welches List und Gewalt **in majorem Dei gloriam** fortwährend für erlaubt hält. Daher die wohlgegründete Antipathie gegen den

---

tungen der Apokalypse, welche in ihrer Nichtigkeit aufzudecken ein Leichtes ist. Sodann: was keine Politik und Berechnung für möglich hält, kann die Gewalt der Umstände und der veränderten Verhältnisse herbeiführen. Die katholische Kirche wird, wenn sie auch jetzt noch nicht *will*, auf alle weltlichen Ansprüche und Mittel verzichten *müssen*. Diese Nothwendigkeit wird sich in der Zukunft schon Bahn zu brechen wissen. Hat sie sich aber geltend gemacht, ist einmal die *ganze* christliche Kirche wieder **ecclesia pressa**, warum sollte die Zeit nicht auch kommen, wo der Katholicismus aus der Noth eine Tugend machen und auf das, was ihm aufgezwungen ist, zuletzt mit freier Resignation eingehen wird?

Orden, welche dermalen der Radicalismus in der Schweiz so gut auszubeuten weiß. Möchten doch bei so unheildrohenden Verhältnissen, wie sie mit der heutigen Ausbreitung des Jesuitenordens verbunden sind, Bischöfe und Päbste sich hüten, sich selbst und die katholische Kirche mit dem Jesuitismus zu identificiren. Traurige Zeichen der Zeit, welche diesen Anschein veranlassen, lassen sich nicht abläugnen. Nur wenige, aber eben doch einige Symptome anderer Art stehen ihnen zur Seite, wie z. B. die von Rom an die Bischöfe Irlands ergangene Abmahnung von der Theilnahme an der politischen Agitation, — einzelne Thatsachen, welche Hoffnung erwecken können, daß die Zeit kömmt, wo der Pabst seine mittelalterliche Rolle, Fürsten und Völker zu entzweien, als aufgegeben betrachtet und es vorzieht, die ehrwürdigere Stellung einer Frieden stiftenden, das Vertrauen und den Dank der christlichen Nationen verdienenden Macht einzunehmen.

Wir richten jetzt unser Augenmerk noch auf die protestantische Kirche. Wir haben uns früher schon über ihr Schicksal und ihren jetzigen chaotischen Zustand verbreitet und kommen auf diesen jetzt nur in der Absicht noch einmal zurück, um zu sehen, welches Prognosticon für die Zukunft man ihr aus den Erscheinungen der Gegenwart zu stellen hat.

Wie in England und Amerika die Spaltung in Secten, so ist bei uns neben der Sonderung in eine Menge von großen und kleinen Landeskirchen die Entzweiung der theologischen Richtungen innerhalb der Kirche der hervorstechende Charakter. Der Nerv dieser Entzweiung ist das, was wir freie Wissenschaft nennen. Unter diesem schönen Namen ist es theils halbchristlichen, theils entschieden nichtchristlichen Denkweisen, die eigentlich gar nichts mit der Kirche Christi zu schaffen haben, gelungen, sich als protestantische Theologie auf Kathedern und Kanzeln geltend zu machen. Das lange Fortbestehen eines so schreiend unnatürlichen Mißverhältnisses ist unmöglich. Seine Entstehung

ist überhaupt nur daraus erklärlich, daß unsere meisten gelehrten Theologen so wenig Erfahrung und Anschauung haben von dem, was das positive Christenthum eigentlich ist und was es vermag. Diese Anschauung fehlt ihnen aber vorzüglich deswegen, weil sie bloß in den Hörsälen der Schulweisheit von der christlichen Religion Notiz bekommen und sie nie in ihrer Wirkung auf das Leben einer Gemeinde beobachtet haben. Die Gelegenheit dazu ist aber das, was bei dem Verfall und der Stagnation kirchlicher Thätigkeit unter uns noch Unzähligen fehlt. Diese Stagnation und die damit zusammenhängende Trennung von Wissenschaft und Leben ist es, woran wir leiden. Darum sind auch die Leistungen unserer trefflichsten wissenschaftlichen Theologen so unpraktisch, unvolksthümlich und wirkungslos, worüber neulich Wolfgang Menzel in seinen Neujahrsbetrachtungen so kräftige Worte gesprochen hat. Nur von einer Wiederherstellung des ächten, geordneten, vom heiligen Geiste erfüllten Gemeindelebens und des wahren Gottesdienstes können die Ströme wahren Lebens auf unsere Theologie zurückfließen. —

Zwei Ereignisse können wir hier nicht ganz unerwähnt lassen, denen gewöhnlich eine weit größere Bedeutung zugeschrieben wird, als ihnen gebührt. Ich meine die theilweise Union der lutherischen und reformirten Kirche und den Gustav-Adolf-Verein.

Was die erstere betrifft, so kann ich, wenigstens in dem Maaße als der Indifferentismus und die Staatsgewalt an ihr gearbeitet haben, sie nicht für ein Werk Gottes halten. Indessen ist sie auch da, wo sie auf solche Weise zu Stande gekommen, nun einmal als **fait accompli** hinzunehmen. Aufrichtig willkommen könnten wir sie heißen, wenn die christliche Kirche durch die Vereinigung neue Kräfte zur Ueberwindung nicht-christlicher Elemente bekommen hätte. Unter diesem Gesichtspunkt wird sie von denjenigen dargestellt, welche ihre Vertheidigung noch am besten führen. Aber der Erfolg hat bis jetzt ihre Verheißungen

nicht bewährt, er scheint vielmehr die Befürchtung derjenigen zu rechtfertigen, welche durch die Union nur die Desorganisirung der Kirchenordnung, die Auflösung der Kirchenlehre und die innere Entzweiung der Kirche befördert zu sehen glaubten. Eine wahre Union könnte nur da erwartet werden, wo sie durch eine neue positive Einsicht in die Lehre des Heils und das Wesen der Kirche vorbereitet wäre und durch Glaubensthaten, wie die, aus denen die Reformation hervorgegangen, realisirt würde. Eine ächte Union würde diejenige sein, welche den Keim einer Wiedervereinigung aller in Confessionen getrennten Christen in sich enthielte. Der wahre Geist des Friedens ist nicht da, wo man die katholische und griechische Christenheit im günstigsten Falle ignorirt, sondern da, wo man als letztes eigentliches Ziel unserer Hoffnungen und Wünsche die Wiederversöhnung aller, die auf den Namen Christi getauft sind, im Auge hat.

Aus dem Gedanken gemeinsamer Opposition gegen die katholische Kirche ist eine Union anderer Art, der Gustav Adolf-Verein entsprungen. Verzeihen Sie mir, daß ich auch hier nicht ganz in den Jubel unserer Umgebungen einstimmen kann. Auch für mich hat es eine erfreuliche Seite, zu sehen, wenn Rationalisten und Nicht-Rationalisten durch persönliche Berührung einander näher kommen und größeres Vertrauen zu einander schöpfen, als sie in der Absonderung zu gewinnen vermochten. Aber um wie vieles erfreulicher wäre es, wenn der Gegensatz gegen den eigentlichen Erbfeind der Kirche Christi, den Pantheismus und Atheismus, diejenigen, denen Christus wenigstens als Vorbild der Tugend und als sündloser Mensch noch heilig ist, hingetrieben hätte zu näherem Anschluß an uns, welche in ihm den Sohn des lebendigen Gottes anbeten. Statt dessen glaubt man sich vor allem zu einer Schlachtreihe gegen den äußeren Feind vereinigen zu müssen, man führt dann den Vertheidigungskampf gegen ihn, was freilich ganz natürlich ist,

mit sehr äußerlichen Mitteln, und erweitert durch das alles die Kluft, welche katholische und evangelische Christen, die Bekenner des gemeinsamen Erlösers von einander trennt. — Die Pflicht der Humanität, durch Geldbeiträge die protestantischen Kirchen und Schulen zu unterstützen, ist durch das, was ich so eben gesagt habe, natürlich nicht im mindesten ausgeschlossen.

Wenden wir unser Auge zurück zu dem leuchtenden Bild der urchristlichen Kirche, das ich in früheren Vorlesungen darzustellen versuchte, als das Ideal, dem auch die Kirche der Zukunft wieder ähnlich werden muß, erweitert sich unser Herz zu der Liebe, welche alle umfaßt, die durch die Taufe in Christum eingepflanzt sind, erkennen wir diese alle in ihrer Gesammtheit als das Volk des Bundes, welches die gleiche große Verantwortung vor Gott hat, erblicken wir in den Zeichen der Zeit das rasche Herannahen der schwersten, letzten Gerichte über die untreu gewordene Christenheit und als einzigen Weg der Rettung die Wiederherstellung der Gemeinde Christi zu ihrer ursprünglichen Ordnung und Vollkommenheit, wie sie nur durch den Geist des Herrn möglich ist — dann erscheint es uns gewiß in voller Klarheit, daß die vielgepriesenen Werke und Veranstaltungen der Menschen, die in der Welt um so mehr Aufsehen machen, je mehr sie aus dem Geist der Welt hervorgegangen, für das wahre Heil der Kirche Jesu nichts, gar nichts vermögen.

Die streng restaurative Richtung in der protestantischen Kirche trägt die besten Elemente einer schönern Zeit in sich. Sie ist zum großen Theile von einem Impuls des Geistes Christi ausgegangen, und die ehrwürdigsten Theologen, denen das apostolische Christenthum Geist und Leben ist, gehören ihr an. Aber wie wenig sie das große Ziel der Kirche im Auge haben, sieht man an der Schroffheit, mit welcher die meisten von ihnen auch die Ansichten der Reformatoren über den Katholicismus repristiniren. Aus der Tiefe des lutherischen Glau-

bens allein kann, wie Menzel ganz richtig gesagt hat, die Versöhnung mit unseren katholischen Brüdern kommen. Aber dieser lutherische Glaube tritt, wo er sich neu belebt hat, ganz so geharnischt auf, wie er einst zu Grabe gegangen; er meint, die Zeit sei noch dieselbe, wie damals, wo er den Schauplatz verließ oder wo er ihn zuerst betrat, er verkennt alle ihre Zeichen, die in den Constellationen der neuern Weltgeschichte liegen. Statt daß wir uns gedrungen fühlen, die Noth der ganzen Christenheit zu Herzen zu nehmen, für alle ihre Glieder eine Wiederkehr der ursprünglichen Gaben des Geistes und eine Wiederbelebung alles noch vorhandenen Guten zu erflehen und dabei die Formen, in denen der Herr der Kirche die Kirche wiederherstellen will, ihm zu überlassen; erwecken wir wieder den alten Particularismus und fordern ohne Noth unsere katholischen Mitchristen zu Antipathieen heraus, statt, wenn sie uns Böses erweisen, dieß mit Gutem zu überwinden.

Nur wenige sind es, welche die Pflicht erkennen, das was uns mit dem Katholicismus gemeinsam ist, hervorzuheben, um desto mächtiger den Geist des Widerchrists, der in der Welt ist, zu bekämpfen. Diese Wenigen sind dann alsbald der Verläumdung ausgesetzt, als hätten sie es auf ein weltliches Bündniß mit den Katholiken zur Unterdrückung der Ungläubigen abgesehen. Zur Abweisung solcher Insinuationen erkläre ich noch einmal feierlich, daß von einer Verständigung evangelischer Christen mit den katholischen nur dann die Rede seyn kann, wenn die Letzteren die alten Sünden ihrer Kirche bekennen, und nicht mehr mit Inquisition und Kreuzzug, sondern nur mit den Waffen des Glaubens und des Wortes den Kampf unternehmen.

Ich habe in der protestantischen Kirchenlehre und im protestantischen Kirchenwesen die Punkte bezeichnet, an welchen es den Reformatoren nicht gelungen ist, katholische Irrthümer zu bekämpfen, ohne sich entgegengesetzten Extremen zu nähern. Alle Mängel, die an ihrer Stiftung haften, habe ich ohne

Schonung beim rechten Namen nennen zu müssen geglaubt. Aber ich habe es nicht verkannt und verläugnet, daß die Reformatoren in ihren Hauptlehren ewige Wahrheiten ausgesprochen haben. Diese Wahrheiten, sofern ihnen in der katholischen Kirche der Eingang noch nicht verstattet ist, halten uns noch, und wenn unsere Kirchenformen demnächst gänzlicher Zertrümmerung und Zerbröckelung verfallen sollten, so werden die unschätzbaren Wahrheiten evangelischer Lehre sich eine Gemeinde von Gläubigen erhalten, in der sie fortleben, zum beständigen Zeugniß gegen jene Kirche, welche den festen Bau ihres hierarchischen Organismus und die Tradition ihrer Unfehlbarkeit, worin sie ihre Stärke fühlt, höher achtet, als die Durchführung des reinen Evangeliums in Erkenntniß und Leben.

In dem Anfang der Reformation lag der Keim und die Möglichkeit zu einer nicht nur relativen, sondern vollkommenen Wiederherstellung, Reinigung und Verklärung der Kirche. Aber nur zu früh ist durch Schuld der Menschen die Entfaltung dieses Keimes gehemmt, eine neue Periode des Stillstands herbeigeführt und das Ziel der wahren Wiederbelebung der gesammten Kirche in so ferne Zeiten hinausgerückt worden, daß es für den Blick der Meisten verschwunden und selbst die Sehnsucht darnach erloschen zu sein scheint. Indem wir uns aber das letzte und höchste Ziel der Führungen Gottes mit der Kirche neu zu vergegenwärtigen und unsere Hoffnung auf Erreichung desselben zu beleben suchen, treten wir der Reformation und der protestantischen Kirche, in der wir diese Hoffnung noch nicht wahrhaft realisirt finden können, keineswegs zu nahe. Gerade die von den Reformatoren neu ausgesprochenen Wahrheiten werden erst noch in der Kirche der Zukunft ihre volle Wirksamkeit entfalten, und dieß um so gewisser, je mehr sie noch immer von Rom verkannt und verläugnet werden. Die Frage ist nur, ob nicht das Zeugniß der Reformatoren selbst in der katholischen Kirche dereinst noch Früchte tragen wird. Gewiß

dürfen wir hoffen, daß noch eine ganz außerordentliche Gelegenheit und Aufforderung zur Sinnesänderung und zur Reinigung ihrer selbst, der römischen Kirche zu Theil werden wird. Ob sie aber, und wie weit sie, wenn dieser Moment eintritt, auf die göttlichen Absichten eingehen wird, das wissen wir nicht. Wir können es nicht wissen, weil es ganz in die Freiheit der Menschen gegeben ist und weder das ewige Gleichbleiben des Katholicismus, noch sein Anderswerden durch unabänderliches Verhängniß feststeht. Jetzt freilich ist für eine hingebende Berücksichtigung der im Protestantismus enthaltenen Wahrheiten von Seiten der katholischen Kirche die Stimmung noch eine sehr ungünstige, und eine wesentliche Umstimmung kann so lange, bis die großen Weltverhältnisse sich verändern, schwerlich erwartet werden.

In welcher Weise eine solche Veränderung der Weltverhältnisse eintreten könnte, darüber meine Vermuthungen vorzutragen, muß ich mir hier versagen. Nur eines sei mir gestattet als Ahnung auszusprechen. Wenn der große politische Kampf des Ostens und Westens, der Europa bedroht, ausgefochten und durch einen, wie ich glaube, unausbleiblichen endlichen Sieg der von dem Westen vertretenen Interessen beendigt sein wird, dann etwa, wo nicht schon früher, könnte die Zeit eintreten, wo man die auf das Aeußere und Politische gerichteten Wünsche erfüllt sehen, wo auch keine confessionell-politische Nebenfrage die Menschheit mehr beschäftigen, sondern die Hauptfrage: Religion oder Nicht-Religion, in den Vordergrund treten wird.

Der Widerwille gegen das Christenthum und gegen seine geistig zügelnde und mäßigende Gewalt macht sich gegenwärtig noch dadurch Luft, daß er Christus und den persönlichen Gott für Reflexe des menschlichen Geistes und Fictionen des menschlichen Herzens erklärt. Nicht immer wird es hiebei bleiben. Das Christenthum wird eine Macht werden, deren Wirklichkeit man nicht mehr verkennen kann. Christus wird sich in seiner

Gemeinde wieder gewaltig offenbaren, der Weltgeist wird gezwungen sein, ihn als seiend anzuerkennen, aber nur um sich in ganz anderer, weit furchtbarerer Weise als jetzt gegen ihn aufzulehnen. Möchte doch nicht erst der alsdann zu erwartende Ausbruch eines flammenden Hasses der Welt die Gläubigen zur wahren Versöhnung führen. Wenn es aber einmal so weit gekommen sein wird, dann wird, falls es nicht schon früher geschehen, endlich der alte Neid der Confessionen erlöschen, das Trennende zwischen ihnen verschwinden und das mächtigste Bewußtsein des Gemeinsamen sich geltend machen.

Was dann aus der Hierarchie, was aus dem römischen Bischof geworden sein wird, vermag kein Sterblicher zu bestimmen. Möglich aber ist es, daß viele der katholischen Kirchenhäupter, daß selbst der Vater der Gläubigen auf dem Stuhl des Apostelfürsten einst noch der Wahrheit Gehör geben, die Absichten der göttlichen Gnade erkennen, und sich ihr zu Werkzeugen des Segens für große Gebiete der Kirche hingeben werden.

Eben weil dieß möglich ist, weil wir nicht wissen, was Gott an der katholischen Kirche noch thun, ob er ihr nicht vielleicht eben so große und erleuchtete Lenker und Hirten geben wird, wie im Alterthum, — eben deswegen sind wir verpflichtet, jetzt schon der katholischen Kirche unsere Friedenspräliminarien vorzulegen. Man sage nicht, daß eine Zeit neuer Gehässigkeiten, wie die jetzige, hiezu ungeeignet sei. Gerade der neu entbrannte Zwist erhöht die Verpflichtung friedlicher Anerbietungen. Denn nie wird der Krieg endigen, wenn wir nicht mitten im Krieg den Frieden einzuleiten versuchen.

Die wiederkehrende Einsicht in das, was uns gemeinsam geblieben ist, und in die Gefahr vor dem gemeinsamen Feind wird mit der Erkenntniß verbunden sein, daß zur Einheit der Kirche nicht Uniformität aller ihrer Theile erforderlich ist. Das Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus als zweier Glieder an einem Leibe könnte sich ähnlich gestalten, wie vor

Zeiten das Verhältniß der Gemeinden aus Israel und aus den Heiden, welche ungeachtet großer und vieler Unterschiede dennoch eine Kirche bildeten. Diese Einheit, um deren Herstellung vorzüglich der Apostel der Heiden bemüht war, dauerte aber freilich nur so lange, als wahrhaft apostolische Männer an der Spitze der Kirche standen. Erst die Wiederkehr solcher Männer wird auch die Vereinigung zwischen uns, die wir dem heidenchristlichen Typus angehören, und zwischen dem Katholicismus, der in so vieler Hinsicht jenen an die Cerimonien des alten Bundes anhänglichen Urgemeinden des apostolischen Zeitalters analog ist, herbeiführen können.

Die katholische Kirche ist nicht so sehr, als wir gewöhnlich annehmen, von jeder Ahnung der Möglichkeit einer Einigung im Geist, ungeachtet bestehender Verschiedenheit der Formen verlassen. Sie hat bereits einzelnen Theilen der orientalischen Kirche, die mit ihr eine Vereinigung im Dogma eingegangen, viel nachgegeben und ihnen große Eigenthümlichkeiten in der Disciplin und kirchlichen Sitte zugestanden. Warum sollte diese Nachgiebigkeit in Dingen der Disciplin nicht einst noch weiter gehen und eine höhere Erleuchtung beide Theile auch im Glauben durch tiefere Erkenntniß und leidenschaftsloseres Aussprechen derselben zur Versöhnung führen können?

Lassen wir uns diesen großen Gedanken nicht so leicht durch kleingläubige Bedenklichkeit und Zweifelsucht zerstören! geben wir die Hoffnung auf eine Zeit nicht auf, in der einst auch der alte Hader der Confessionen, der jetzt noch selbst auf dem Gebiete der Heidenmission seine bittern Früchte trägt, schwindet und das Ende der Geschichte der Kirche Christi ihrem Anfang ähnlich wird. Zur Wiederkehr ihrer anfänglichen Vollkommenheit bedarf es nur derselben Bedingungen, durch welche die Kirche der Urzeit der Vollkommenheit entgegengeführt wurde. Christus, welcher sie damals mit der Fülle der Gaben ausrüstete, ist noch derselbe, und seines Geistes Kräfte sind, nur schlummernd

und gebunden, in seiner Kirche noch vorhanden. Sie können wieder erwachen, um jenes organische Zusammenwirken aller Glieder des Leibes Christi möglich zu machen, durch welches allein die Kirche zum vollkommenen Mannesalter in Christo heranwachsen kann; nach langer Dunkelheit und Zerrissenheit wird die eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche wieder in ihrer ursprünglichen Schönheit hervorleuchten; an diesem herrlichen Ziele der Geschichte werden die verborgenen Führungen ihres Verlaufes sich in Klarheit verwandeln und alle Räthsel der Zulassung des Zwiespalts, in dessen Mitte wir noch leben, sich lösen.

Was uns, denen eine so erhebende Aussicht in die Zukunft sich eröffnet, obliegt, ist, daß wir vor allem uns selbst richten und kein noch so demüthigendes Bekenntniß dessen, was wir und die Unsern gesündigt haben, scheuen. Die Macht göttlicher Wahrheit wird auch unsern katholischen Mitchristen ein ähnliches Bekenntniß abgewinnen. Deuten doch selbst in dem gegenwärtigen Stadium der Unversöhnlichkeit und Selbstüberhebung einzelne Aeußerungen der bedeutendsten Vorkämpfer des Katholicismus darauf hin *). Das Bewußtsein gemeinsamer Schuld, tiefer gründend und umfassender ausgesprochen, als es bis jetzt jemals der Fall war, ausgesprochen nicht vor den Menschen allein, sondern vor Gott, wird nicht ohne Frucht bleiben, und seine Frucht wird der Friede der Kirche sein, Friede nach innen, je heißer der Kampf nach außen entbrennt.

---

*) Möhler hat es in einer der trefflichsten Stellen seiner Symbolik S. 353. 354 ausgesprochen: „an das offene Bekenntniß der gemeinsamen Schuld wird sich das Versöhnungsfest anschließen." Und selbst Görres schließt seine Schrift über Kirche und Staat nach Ablauf der Cölner Irrung mit den Worten (S. 230.): „Wir alle, Katholische und Protestantische, haben in unsern Vätern gesündigt, und weben fort an der Webe menschlicher Irrsal, so oder anders; Keiner hat das Recht, sich in Hoffart über den Andern hinauszusetzen und Gott duldet es an Keinem, am wenigsten an denen, die sich seine Freunde nennen."

Nur müssen wir an den menschlichen Maaßregeln und Künsten, mit denen es drei Jahrhunderte umsonst versucht haben, völlig verzweifeln, kein Heil der Kirche von weltlichen Mitteln und den Maaßnahmen irdischer Klugheit erwarten. Ist auch uns Einzelnen eine geringe Möglichkeit gegeben, zur Wiederherstellung der zerfallenen Gottesstadt mitzuwirken, mögen wir nur das nicht versäumen, wozu ein Jeder von uns berufen ist, sich selbst bilden zu lassen zu einem der lebendigen Steine des Hauses Gottes, um eingefügt zu werden in den herrlichen Bau, der, wenn einst der jetzige Weltbau zerfällt, in göttlicher Größe und ewiger Harmonie sich erheben wird.

Meine Herren! Noch habe ich Ihnen meinen innigen Dank auszusprechen für die Aufmerksamkeit und Theilnahme, welche Sie diesen Vorträgen geschenkt haben. Ihnen gegenüber durfte ich mich mit vollem und unbedingtem Vertrauen aussprechen; denn dieß ist das Glück des Universitätslehrers, daß er an junge Männer sich zu wenden hat, die ihm den offenen Sinn für jede neue und große Wahrheit entgegen bringen, ihr Gemüth ist noch nicht von der Leidenschaftlichkeit, Selbstsucht und Beschränktheit der Parteien in Besitz genommen, welche sowohl in unserer wissenschaftlich genannten Literatur, als in den politisch-kirchlichen Blättern des Tages ihre tyrannische Herrschaft üben.

Ich weiß sehr wohl, wie leicht man von der einen und von der andern Seite, im pseudoprotestantischen und im pseudokatholischen Sinne Mißbrauch mit meinen Ansichten sich erlauben kann. Ja so schlimm ist der gegenwärtige Stand der Parteien, daß ein Jeder, der zur Versöhnung zu sprechen sich gedrungen fühlt, sogar verdächtigender Angriffe auf seinen Charakter gewärtig sein muß. Wer aber dürfte, wenn er eine große und heilsame Wahrheit erkannt zu haben sich bewußt ist, durch diese Rücksichten sich abhalten lassen, für sie Zeugniß abzulegen! So fest und lebendig meine Ueberzeugung von dem Wesen der Kirche und ihrem jetzigen Zustande ist, welche ich diesen Vorträgen zu Grunde gelegt habe, so bestimmt erkenne ich es doch zugleich als meine Pflicht, alles was mir im Einzelnen aus Schrift, Geschichte und wahrer Philosophie entgegengehalten wird, mit möglichster Verläugnung eigensinniger Vorliebe für eigene Gedanken auf mich wirken und mich dadurch belehren zu lassen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Thiersch, Heinrich Wilhelm Josias,

Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus

Bd.: 2

Erlangen 1848
Polem. 2701 eb-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10776852-5